BÖLCSÉSZETTUDOMÁNY

ALTERNATÍV MOZGÁSTEREK: MŰKÖDÉS ÉS/VAGY GYAKORLÁS A KOGNITÍV FOLYAMATOKBAN

III 8.936

Scientia Kiadó
Kolozsvár · 2005

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
III 8.936

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SAPIENTIA KÖNYVEK

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SAPIENTIA
ALAPÍTVÁNY

SAPIENTIA
ERDÉLYI MAGYAR
TUDOMÁNYEGYETEM

PARTIUMI
KERESZTÉNY
EGYETEM

6/3/13

ALTERNATÍV MOZGÁSTEREK: MŰKÖDÉS ÉS/VAGY GYAKORLÁS A KOGNITÍV FOLYAMATOKBAN

Szerkesztette
BERSZÁN ISTVÁN

ALE

BCU Iasi

Scientia Kiadó
Kolozsvár·2005

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SAPIENTIA KÖNYVEK 37.
Bölcsészettudomány

A kiadvány megjelenését támogatták:

NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG MINISZTÉRIUMA

SAPIENTIA ALAPÍTVÁNY

Kiadja a
Sapientia Alapítvány – Kutatási Programok Intézete
400112 Kolozsvár (Cluj-Napoca), Mátyás király (Matei Corvin) u. 4.
Tel./fax: +40-264-593694, e-mail: kpi@kpi.sapientia.ro

Felelős kiadó:
Brassai Zoltán

A kötetet lektorálta:
Szilágyi N. Sándor

A bölcsészettudományi sorozat szerkesztőbizottsága:
Fóris Ferenczi Rita
Szilágyi Györgyi

Szerkesztőségi titkár:
Tőkés Gyöngyvér

Első magyar nyelvű kiadás: 2005
© Scientia, 2005
Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BERSZÁN ISTVÁN
Alternatív mozgásterek: Működés és/vagy gyakorlás a kognitív folyamatokban
/ Berszán István. – Cluj-Napoca: Scientia, 2005.
Bibliogr.
ISBN 973-7953-50-9

159.95:165

13 IUL 2011

TARTALOM

Előszó 7

Berszán István
Kutatási gyakorlatok 9

Gagyi Ágnes
Jelölés a gyakorlatban 45

Orbók Ilona
Eironhoz alazon kell 101

Ferencz Anna
Allegorézis és emlékezés Krúdy elbeszélői gyakorlatában 147

Zsigmond Andrea
Szavaink tér-nyerése 183

A kötet szerzői 221

Abstracts 223

Rezumate 227

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ELŐSZÓ

Ez a műhelybemutató öt szerző egy-egy tanulmányát tartalmazza, melyek egyfelől a retorikaelmélet és diskurzusanalízis, másfelől a kognitív és viselkedéstudományok mezsgyéin vetik fel az irodalom nyelvbe, történelembe és társadalmi gyakorlatokba ágyazottságának kérdéseit. A szakma vezető iskoláinak elméleti vitáiba kapcsolódva azt vizsgálják meg, hogy mi a kapcsolat az idegsejtek biokémiáján alapuló kogníció, a jelölő materialitásán alapuló diskurzusképződés, valamint a gesztuális kapcsolatteremtés készsége között olyan folyamatokban, mint a tudományos kutatás, a jelölés társadalmi hasznosításai, az irónia játékai, a történetmondás vagy a spontán nyelvi reflexek hatásmechanizmusai írás és olvasás közben.

Berszán István a konnekcionista modellezés és a spirituális gyakorlatok történésekkel való kapcsolatteremtésének összehasonlítása révén dolgozza ki az írás és olvasás általa gyakorláskutatásnak nevezett terepkísérleteit. Gagyi Ágnes azt járja körül, hogy az emberről szóló tudományok miként gondolják el témájuk bonyolultságát, és hogy a különböző társadalomelméletek milyen módon teszik érzékelhetővé, illetve leírhatóvá az emberi cselekvést. Orbók Ilona kiválasztott elméleti és irodalmi szövegekben annak vizsgálatára vállalkozik, hogy mennyiben tekinthető az irónia a szövegaktivitásból adódó retorikai működésnek, mennyiben etológiai jelenségnek, illetve hogy a kettő között milyen kapcsolatok adódnak. A negyedik és ötödik dolgozat szintén egy-egy esettanulmány: Ferencz Anna narratológiai jellegű kutatása a Krúdy-regények emlékező elbeszélésgyakorlatára irányul; működés és gyakorlás viszonya itt a történelem változatainak poétikájaként körvonalazódik. Zsigmond Andrea pedig három kortárs szerzőnél (Tandori Dezső, Parti Nagy Lajos, Bodor Ádám) tárja fel a „művészetidegen" nyelvi automatizmusok alkotás- és értelmezésbeli szerepét.

A kutatóműhely tagjait a megközelítésmódok párbeszéde, és nem egy közös módszertani alap kapcsolja össze. Működés és gyakorlás kulturális folyamatokbeli kapcsolatát lehetetlen lenne egyetlen síkon, egyetlen kutatási területen vagy egyetlen diszciplínán belül elvégezni, hiszen a kettő viszonyát éppen az episztémikus határokon való átjárásuk teszi releváns kérdéssé. A kutatócsoport kialakításában az irodalomtudomány

diszciplináris nyitottságát érzékelő fiatal kutatókra esett a választás, hogy így a kutatási tevékenységet magát is érintő kérdésfelvetésben többféle válaszlehetőség maradjon nyitott. A műhelyvezető kortárs elméleti iskolákétól eltérő saját kutatási iránya szempontjából is fontos, hogy eredményeit folyamatosan párhuzamos vizsgálódások kontrollja szabályozza.

Berszán István

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BERSZÁN ISTVÁN

KUTATÁSI GYAKORLATOK

Bevezetés

Azt gondolhatnánk, hogy az egymással éles vitában álló kutatási irányok közötti eltérést legcélszerűbb elméleti modelljeik összehasonlítása alapján megvizsgálni. S ez valóban helyénvaló is mindaddig, amíg a különbségekre irányuló kutatási gyakorlatunk összeegyeztethető azzal, amiben az egymást bíráló tudományos elméletek is többnyire egyetértenek, hogy ti. a megismerés a megismerendő tárgy, jelenség vagy gyakorlat virtuális, illetve kísérleti modellálását jelenti. Nézzük meg, milyen megfontolásokra támaszkodik Steven Pinker, a kognitív tudományok egyik sokat idézett kutatója, amikor az alábbi sorokat írja:

„Sokunkat zavarba ejt, ahogy a bölcsésztanszékeket eluralják a posztmodernizmus, posztstrukturalizmus és a dekonstrukcionalizmus doktrínái, amelyek szerint az objektivitás lehetetlen, a jelentés önellentmondásos, és a valóság társadalmilag konstruált. (...) A heteroszexualitás/homoszexualitás kettőssége nem a természetben van, hanem társadalmilag konstruált, tehát dekonstruálható. (...) A nyolcvanéves nőket azért tekintik testileg kevésbé vonzónak, mint a húszéveseket, mert a fallikus kultúra a fiatal lányokat tette a vágy kultikus tárgyává. Nemcsak arról van szó, hogy semmi bizonyíték nincs eme nevetséges állítások mellett, de azt is nehéz elhinni, hogy szerzőik maguk elhiszik a lelkük mélyén ezeket. Ilyen állításokat anélkül tesznek, hogy igazságuk kérdése egyáltalán felmerülne; ezek az állítások korunk világi katekizmusának részét képezik." (Pinker 2002. 62–63.)

Pinker szerint a józan ítéletektől elrugaszkodó fenti doktrínák voltaképpen nyakatekert módon próbálnak legitimálni bizonyos politikai elveket. Annak a kedvéért, hogy a nemek, fajok és a szexuális irányultság sztereotípiáit megfosszák valóságosságuktól, a kategóriák és a világ valóságosságát is elutasítják. Tudományos szempontból ez mindenekelőtt azt a vádat emeli a posztmodernek ellen, hogy modelljeik nem a megismerés szigorú követelményeinek, hanem divatos kulturális intencióknak rendelődnek alá, s így voltaképpen nem többek azok reflektálatlan rep-

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

rezentációinál. A bölcsészeti tanszékeken eluralkodó elméletek továbbá azért sem tekinthetők tudományos modelleknek, mert nem igazolhatók empirikus bizonyítékokkal, sőt nyilvánvaló ellentétben állnak például a biológiai tényekkel. Megbízható modellálás nélkül pedig maguk a doktrínák szerzői sem hihetnek állításaikban, mert tartható meggyőződéshez csakis a kogníció racionálisan ellenőrizhető igazságfeltételei vezethetnek.

Válaszképpen Foucault-t idézhetnénk, aki *A tudás archeológiájában* a leginkább bevett modelljeink igazságát leplezi le a beszéd szabályszerűségei alapján:

„Megértem azoknak az embereknek a rossz közérzetét (...), akik nem képesek elviselni, hogy ezt kell hallaniuk: 'A beszéd nem az élet: ideje nem a ti időtök; nem fogtok benne kiengesztelődni a halállal; könnyen lehet, hogy megöltétek Istent mindannak súlyával, amit mondtatok, de ne gondoljátok, hogy mindazzal, amit mondtok, létrehozhattok egy embert, aki nála tovább él.' " (Foucault 2001. 269.)

Az archeológiai kutatás a tudományos beszéd tárgyának, kijelentésváltozatainak, fogalmainak és stratégiai döntéseinek megképződését követi nyomon a történetileg ténylegesen bekövetkező kijelentések egy olyan kvázi empirikus materialitása alapján, mely a legalapvetőbb modelljeink (pl. *az ember*) tarthatóságát is megkérdőjelezi. Szerinte nem a diszciplínák explicit struktúráit kell a tudás modelljeinek tekintenünk, hanem azokat a beszédképződményeknek nevezett szabályegyütteseket, amelyek történetileg előírják, hogy mikor miről, hogyan, milyen fogalmakban és mely elméleti választások keretében lehet beszélni.

Bárkinek az oldalára is álljunk, könnyen beláthatjuk, hogy a tét azoknak – az első esetben inkább egyén alatti, a másodikban inkább társadalmi – működéseknek a modellálása, amelyek az archeológiai vizsgálódást is meghatározó kogníció, avagy a kognitív elképzeléseket is magába foglaló tudás lehetőségeiért felelősek. Pinker számára ez az ideghálózatok komputációs, illetve evolúciós modellekben megragadható működése, Foucault számára pedig a diskurzusanalízis archeológiai modellje révén feltáruló beszédműködés. Azt sem lenne nehéz kimutatni, hogy az egymás modelljeit kifogásoló vitapartnerek sok olyan témában osztoznak, amelyek kutatási eredményeiket analóg elméletekként közelíthetnék egymáshoz. Gondoljunk például a folytonossághiányoknak tulajdonított szerepre egyik oldalon az evolúció, másik oldalon az *általános történelem* szintjei vonatkozásában; az irányítatlan szóródás „szubsztrátumára", melyre a szelekció és az elméleti választás egyaránt alapozhat;

vagy a nem egyértelműen elhatárolt, változó kapcsolatokat is megengedő mintázatokra, melyeket az elme modularitása vagy a beszédképződmények szabályhalmaza tételez. Természetesen ugyanígy kimutatható, hogy a mostani összehasonlítás sem ártatlan, vagyis megvannak a saját modelljei, melyeket gyakran az összehasonlítandó elméletek valamelyikétől kölcsönöz, s megpróbálja úgy alkalmazni azokat, hogy valamilyen szempontból (vagy ami ugyanaz: valamilyen redukció következtében) a másik elmélet is beléjük illeszkedjék. Lásd például fentebb a kognitív tudományok megismerésfogalmának kiterjesztését az archeológiai modellálásra.

Hogyha viszont a kutatás gyakorlata érdekel, nem biztos, hogy célszerű az elméleti modellek összehasonlítására alapozni. Ezúttal inkább magát a modellálást kell megvizsgálnunk mint a kutatás egyik rítusát, s ehhez más rítusok körére lesz szükségünk. Anélkül, hogy megpróbálnánk határt vonni a cselekvés vagy általában a viselkedés szakrális és profán (szekularizált) területei között, vagy más módon különítenénk el a cselekvés valamely típusát, a továbbiakban tekintsünk rítusnak minden egyéni vagy közösségi gyakorlatot. A vizsgálatnak ez az első lépése ahhoz visz közelebb, hogy a gyakorlatokat ne a modellekhez, hanem inkább egymáshoz kapcsoljuk. Természetesen egy ilyen kutatás kimenetele attól függ, hogy a modellálás a kapcsolatteremtés szükséges feltételének fog-e bizonyulni, vagy pusztán egyik esetének. Nézzük meg először, hogy mi teszi a modellálást a kutatás rítusává, majd pedig azt, hogy szükség van-e gyakorlatilag egy olyan kutatási rítusra, amely nem modellálás.

A szimbolikus kapcsolatteremtés rítusa

A kogníció magyarázatára használt konnekcionista modell, melyet Paul Smolensky szubszimbolikusként különít el a hagyományos szimbolikus modellektől, minden számottevő előnye mellett is csak szerény közelítésnek számít ahhoz képest, amit magyarázni hivatott: „Távolról sem világos, hogy a konnekcionista modellek szilárd alapot képeznek-e az emberi kognitív teljesítmény modellálásához", és „távolról sem világos, hogy a konnekcionista modellek a jelenlegihez hasonló formájukban szilárd alapot kínálhatnak-e az idegrendszeri komputáció modellezéséhez." (Smolensky 1996. 90.). Mint ismeretes, a konnekcionista modellt banális műveleteket végző párhuzamos elemek kiterjedt hálózata képezi. Mindegyik egység a vele kapcsolatban álló szomszédos egységek

aktivációs értékeiből számolja ki a saját aktivációs értékét: ha a bemenet felülhalad bizonyos aktivitási küszöböt, vagyis a kapcsolat pozitív súlyt hordoz, akkor az egység tüzelni fog, ha pedig a bemeneti kapcsolata negatív súlyú, akkor gátlás alá kerül. Mindkét esetben egy másik egységnek szolgáltat bemenetet, hozzájárulva így annak a kapcsolatnak a súlyozásához, amitől annak a másik egységnek a tüzelése vagy gátlása függ. Az egész rendszer bemeneténél levő egységek aktivációs értéke szétterjed a kapcsolatok hálóján, míg a rendszer kimeneténél levő egységek valamilyen tüzelési mintázata nem stabilizálódik. Ez a mintázat a modell válasza a kapott bemenetre.

A konnekcionista modellek szubszimbolikus működési szintje alacsonyabb, mint a szimbolikus paradigma modelljeié. Ott a kognitív leírások olyan entitásokból épülnek fel, amelyek szemantikai és szintaktikai szempontból egyaránt szimbólumok, vagyis külső objektumokra utalnak, és alapvető pszichológiai folyamatokat modelláló szimbólummanipuláció hozza őket működésbe. A szubszimbolikus paradigma kognitív leírásai viszont olyan elemekből épülnek fel, amelyek a szimbolikus paradigma szimbólumainak az alkotórészeiként működnek. Azokat az entitásokat, amelyeket a szimbolikus paradigmában szimbólumokkal reprezentálunk, a szubszimbolikus paradigma nagyon sok szubszimbólummal, vagyis a konnekcionista hálózatban található egyedi egységek aktivitásmintázatával reprezentálja. A szubszimbólumok nem szimbolikus, hanem egy numerikus komputációban vesznek részt, mivel az egységek aktivációs értéke mindig valamilyen mérhető mennyiség (pl. áramköri feszültség). De Smolensky szerint a szubszimbolikus modellek az elterjedt hiedelmek ellenére sem tekinthetők neurális modelleknek. Igaz, hogy a szimbolikusoktól eltérően rendelkeznek az idegrendszeri kapcsolatok legáltalánosabb jellegzetességeivel, de sem szintaktikai, sem szemantikai szempontból nem felelnek meg annak, „ahogy az agyunk csinálja". A vizsgált kognitív terület szubszimbolikus modellbeli reprezentációit (a hálózat egységeinek aktivitásmintázatait) nagy rés választja el az agy neuronjai által hordozott reprezentációktól, mint ahogy a szubszimbolikus paradigma feldolgozási architektúráját is az agy feldolgozási architektúrájától. Ezért képviseli Smolensky azt az álláspontot, hogy a konnekcionizmus sokkal explicitebben kapcsolódik a szimbolikus paradigma szintjéhez, mint az idegrendszeri szinthez, s ezért választja a *szubszimbolikus paradigma* elnevezést is.

Természetesen a konnekcionista modellezés története még nem zárult le, ami potenciálisan azt is jelentheti, hogy „a konnekcionista mo-

dellek fogják kínálni az elmúlt néhány ezredév legjelentősebb előrelépését a test–lélek probléma területén" (Smolensky 1996. 90.), de azt is, hogy noha „az ígérvények törvényes fizetőeszközök az életerős tudományokban, a túlságosan sok deficites költekezés (...) csak az inflációt táplálja". (Haugeland 1996. 63.) A probléma az, hogy a modell és az általa magyarázott történés között mindig távolság van. Olykor úgy tűnik, hogy az egymást követő paradigmák ígéretesen közelítenek ahhoz, amit magyaráznak, máskor meg úgy, hogy a mindenkori újabbak csak a korábbiaktól távolodnak el, s ez kelti a magyarázott történés felé közeledés illúzióját. A behaviorizmust felváltó (szimbolikus) kognitivizmusról írja a kognitivista Haugeland: „lehetséges, hogy az információfeldolgozó rendszer elképzelése végül is az a kulcs, amely a kaput megnyitja (ti. a lélek misztériuma felé), de az is lehet, hogy a programozható számítógép éppolyan sekélyes analógia, mint a tanítható galamb – a feltételes elágazás egy programban ugyanolyan steril, mint a feltételes reflex." (Haugeland 1996. 63.)

Mindenesetre a kutatás eddigi gyakorlata azt igazolja, hogy a modell mindig csak szimbolikusan feleltethető meg a modellált történésnek. Ez alól még a szubszimbolikus modell sem képez kivételt. Jóllehet komputációs mechanizmusai nem szimbolikusak, az emberi kognitív teljesítményektől vagy az idegrendszeri történésektől való távolságát a „mélyebb szintű" numerikus komputáció sem hidalhatja át. Modellfunkcióját tekintve ugyanis a szubszimbolikus paradigma még mindig szimbolikus, hiszen szükségképpen feltételezi a szimbólummanipuláció gyakorlatát, amely egyedül képes arra, hogy működését megfeleltesse a modellált történésnek. A kognitív működések egyedüli tökéletes „modellje" csak az utód lehetne, aki ugyanazon a szinten műveli elődjei kogníciójá. De minthogy az utódban ugyanúgy nem tudjuk megragadni szimbolikusan vagy szubszimbolikusan azt, amit az általa „modellált" elődökben sem tudtunk, és mivel a születő utód nem a modellálás gyakorlatában képződik, illetve nyer kiképzést, csakis szimbolikusan, például a replikátorok biológiai paradigmáján belül számíthat modellnek. Noha a konnekcionizmus jelentős előrelépése, hogy puszta kapcsolatok hálózatára alapozza azt, amit a magasabb értelmezési szinten folyó analízis konceptuális szintű reprezentációk és szabályok által irányított folyamatokként gondolt el, a numerikus komputáció csak szimbolikusan utal a kapcsolatok sokféleségére, modelljei a vizsgált történés tekintetében belül maradnak a szimbolikus kapcsolatteremtés kutatási gyakorlatán. Ne feledjük el, hogy a modelláló megismerés csak egyik útja a történé-

sekkel való ismerkedésünknek, amely minden esetben valamilyen kapcsolatteremtésen múlik. Még mielőtt felmerülne bármilyen tudományos kérdés, már kapcsolatban állunk a számunkra hozzáférhető történésekkel. Ezt pedig nemcsak a habermasi *kommunikatív cselekvés*, hanem valamennyi történetileg ténylegesen felbukkanó gyakorlat munkálja.

Vajon szükségszerű feltétele-e a kogníció bármiféle kapcsolatteremtésnek? A kognitív tudományok válaszképpen azonnal az elme működéséről kezdenek beszélni, kezdve az idegi struktúrák elemi funkcióin, majd folytatva az érzékszervek inputjainak mentális komputációjával, különös tekintettel a látás lélegzetelállító problémamegoldásaira, melyek következtében a retinán megjelenő nagyon különböző fényerősségű, színárnyalatú és alakú kétdimenziós kép a legtöbb esetben megbízható eligazítást nyújt a háromdimenziós környezetben azonosított mozgó tárgyak világában. És közben egyre vitathatatlanabbá válik, hogy ezek nélkül a kognitív működések nélkül szóba sem jöhet semmiféle kapcsolatlétesítés. Mégis akad, aki vitába száll ezzel a lendületes, meggyőző magyarázattal.

Jean-Pierre Changeux és Paul Ricoeur – tudomásom szerint páratlan – vállalkozása (Changeux–Ricoeur 2001.), melyre a következőkben többször visszatérek, úgy kísérletezik a tudós és filozófus manapság meglehetősen ritka dialógusával, hogy a résztvevők szaktekintélyükhöz fogható következetességgel igyekeznek számba venni a másik nézeteit. A fentebb idézett Pinkerről, aki voltakképpen Foucault ellen fakad ki, ez sajnos nem mondható el. Ennek a drámai replikákban folyó több felvonásos vitának kb. az első harmadánál Ricoeur szembeszáll az idegi szerveződés „hierarchikus struktúra" modelljével, amennyiben azt vitapartnere a pszichikum párhuzamos hierarchizáltságára is kiterjeszti. Changeux a mentális tárgy modelljének védelmezése közben a neurális architektúrán alapuló funkcionális prediszpozíciókra apellál, melyek lehetővé teszik, hogy az agyban reprezentációk alakuljanak ki, vagyis hogy mentális tárgyak konstruálódjanak. Ezekért a képződményekért az agyfelépítés két fontos alapelve a felelős: a párhuzamosság és a hierarchia. A látórendszer architektúráját például párhuzamos utak sokasága jellemzi; a látópályák párhuzamosan elemzik a formát, a színt és a mozgást, s ez a hallási, szaglási és a többi utakkal együtt lehetővé teszi az agy számára, hogy elemezze a világot, és egy átfogó szintézist alakítson ki. A hierarchikus szerveződés elve ugyanakkor integrációs szinteket különít el a molekulától a sejtig, a sejttől az ideghálózatig és így tovább. Ricoeur elfogadja, hogy az idegrendszeri architektúra mögött integrációs szintek találhatók,

de azt megkérdőjelezi, hogy a pszichikum is párhuzamos módon hierarchizálható lenne. Changeaux úgy érvel, hogy a pszichológiai funkciók az agy szerveződéséhez képest ugyanazt jelentik, mint amit alacsonyabb szinten egy enzim analitikus működése jelent az aminosavak sorrendjéhez képest. Ricoeur arra figyelmeztet, hogy az idegtudományban feltűnő közvetlen kapcsolat struktúra és funkció között az olyan magasabb szintű pszichikus folyamatok esetén, mint például a nyelvi tevékenység, sokkal bonyolultabb. Beszéd közben számos kódot működtetünk (fonetikai, lexikai, szintaktikai, illetve stilisztikai kódot), de beszélni nem csak ennyit jelent. Az is ide tartozik, hogy egy szintagmát vagy mondatot annak a kedvéért produkálunk, hogy mondjunk valamit valamiről valakinek. Nyelvi szinten a struktúrák csak a beszédműveletekben felhasználva válnak hatékonnyá, vagyis a funkció itt megelőzheti a struktúrát. Ahogy eltávolodunk az elemi funkcióktól, egyre kevésbé tartható struktúra és funkció idegtudományi megfeleltetése. Érveit Ricoeur azzal koronázza, hogy a kognitív tudomány is használ egy szótárat, amit annak előzetes elfogadása szabályoz, hogy mi lehet a tudományos megismerés tárgya, vagy mi lehet a vizsgált terület végső vonatkozási kerete. Ennek alapján kijelenti, hogy a kognitív kutatásban nem eljutunk a magasabb szintű szimbolikus tevékenységekhez, hanem azokból indulunk ki.

Akárcsak a beszéd képessége, a többi képesség sem egyszerűen neurológiai szubsztrátumot igényel, hanem olyan gyakorlatokat is, amelyek aktiválják, illetve kimunkálják az illető képességeket. Megtehetjük, hogy struktúrán kizárólag neuronokat és azok kapcsolatait értsük, és ebből vezessük le a gyakorlatokat mint azok funkcióit, de ezt csak az idegtudományi kapcsolatteremtés mozgásterén belül tarthatjuk fenn, ahol a modellált struktúrákban kizárólag elektromos és kémiai impulzusok áramlanak, s ez szükségtelenné teszi az olyan fogalmakat, mint 'aktus', 'pszichikus folyamat', 'képesség' vagy 'viselkedés'. Nem szabad elfelednünk azonban, hogy mindezt egy olyan modelláló gyakorlat teszi lehetővé, amelyben elméletek és műszerek segítségével deklaráltan csak elektromos és kémiai impulzusokkal teremtünk kapcsolatot. Az olyan kapcsolatteremtésekben, ahol az illető gyakorlatot ritmizáló (vagyis nem a neurobiológuséira jellemző) gesztusok rituális impulzusai áramlanak, nagyon is fontos lehet a viselkedés, akár a kapcsolatteremtés ugyanolyan elengedhetetlen feltételeként, mint amilyen a neurobiológia számára az elméleti tudás és a műszeres hozzáférés. A Changeux–Ricoeur vitából folyton az derül ki, hogy még a testre, illetve pszichére vonatkozó diskurzusok (beszédgyakorlatok) egyesítése is rendkívül problemati-

kus. Minduntalan olyan „hibrid" kifejezések bukkannak fel, amelyekben ugyanazoknak a szavaknak a kimondása mellett is egymással inkompatibilis értelmezések érvényesülnek. Ha a pszichikumra vonatkozó diskurzus és a neuronális diskurzus kapcsolatát egyikben sem tudjuk elhelyezni, mivel azok állandóan vitába szállnak egymással, akkor hogyan helyezhetnénk el a kapcsolatteremtés tömérdek és elképesztően sokféle gyakorlatát a kogníció keretein belül?

Hogy a megismerés nem csak modellálásként történhet, az abból is látszik, ahogy az önmagát kognícióként modelláló gyakorlat állandóan „visszahúzódik" modelljei elől. A konnekcionizmus éppen azt tárta fel, hogy a konceptuális elemzési szint a konnekcionista rendszer performanciáját tekintve egyáltalán nem megbízható, mivel pontszerű entitásokat és önálló funkciók kioldódását feltételezi ott, ahol kapcsolathálózatok ennél sokkal finomabb szintű súlybeállítódásai zajlanak. Ha egy konnekcionista problémamegoldó rendszer (Smolensky 1996. 126.) kompetenciáját írjuk le, vagyis azt a tudást, amit eredményei alapján tulajdoníthatunk neki, csupa kemény, azaz explicit szimbolikus megszorításokként működő szabályokhoz jutunk. Például olyan sémák vagy kategóriák definícióihoz, amelyeket a rendszer „képes alkalmazni". Ha megadjuk neki egy szobában levő tárgyak és berendezések listáját, vagy akár azoknak csak egy töredékét, kimenetképpen azonosítani tudja az illető szobát valamelyik prototipikus lakóhelyiséggel: hálószobával, konyhával, fürdőszobával stb. Ha azonban szubszimbolikus szinten vizsgáljuk meg a rendszer performanciáját, vagyis azt, ahogyan egységeinek a hálózata működik, akkor azt látjuk, hogy ez a performancia nagyszámú puha megszorítás kielégítése révén áll elő. A hálózati elemek egy halmaza a rendszer állapotát jellemző aktivitásmintázatot képez, melynek almintázatai közül némelyek a bemenetként szolgáló probléma adott paramétereivel együtt rögzítettek, mások pedig a hálózat által kiszámítandó választ hordozzák. Létezik a hálózati egységeknek egy másik halmaza is, amelyeket tudásatomoknak nevezünk, s ezek mindegyike megfelel a rendszer állapotát jellemző egységek egy aktivitási almintázatának. A kétirányú kapcsolatok által kódolt puha korlátok azt mondják ki, hogy ha egy *x* tudásatomnak megfelelő almintázat fennáll, akkor *y* állapotjellemzőnek pozitívnak (vagy negatívnak) kell lennie. Csak a konceptuális szinten előfeltételezett ideális feltételek (pl. jól megfogalmazott probléma, korlátlan komputációs idő) támasztják azt az illúziót, mintha a rendszerbe kemény korlátok lennének beépítve. Smolensky nagyszerű analógiájával élve, voltaképpen egy olyan „kvantum" rendszerünk

van, amely bizonyos feltételek mellett „newtoninak" látszik: noha mikroszinten párhuzamosan kielégítésre kerülő puha korlátokkal rendelkezik, makroszinten a megfelelő körülmények mellett látszólag sorosan kielégített kemény megszorításokkal bír. Ez azonban csak addig tűnik ilyennek, míg ki nem lépünk a newtoni világból, és fel nem fedezzük, hogy a valóságban ez egy kvantumrendszer.

Minthogy a szubkonceptuális szint közelebb áll a konceptuálishoz, mint a neurálishoz, a konnekcionista magyarázat valószínűleg még sokkal durvább elvétése a „neurális kogníciónak", mint a konceptuális a szubkonceptuálisnak. Minden jel arra vall, hogy a neurális kogníció az idegi zajlásnak egy olyan szubkonceptuális leírása, mely metaforikusan mikrodöntéseket, puha megszorításokat és harmóniamaximumokat feltételez ott, ahol a konnekcionista komputációval – de meglehet, hogy általában a komputációval, vagy az is meglehet, hogy a legtágabban vett működéssel – csak nagyon általános mozzanataiban analóg történések folynak. A szimbolikus paradigma szintje ugyanolyan „köztes", mint a szubkonceptuálisé. Az alacsonyabb, még alacsonyabb, illetve legalacsonyabb szint modellálása pedig nem más, mint újabb köztes szintek beiktatása. Ez a nagy sűrűségű köztesség voltaképpen a szimbolikus kapcsolatteremtés kibontakoztatása, amely gyakorlatilag nem vihet közelebb semmi olyanhoz, ami nem szimbolikus, nem szubszimbolikus vagy nem szub-szubszimbolikus és így tovább, mivel óhatatlanul belül marad a modellálás szimbolikus kapcsolatteremtésre hajló gyakorlatán.

A konnekcionizmus egyik tanulsága lehet, hogy az alacsonyabb szintek csakis a magasabbak révén érhetők el. Ezért van szükség a szubkonceptuális komputáció konceptuális leírására vagy magyarázatára. A nagy információkötegeket magukba foglaló sémák például nincsenek ott ugyan a rendszerben, hanem szigorúan a magasabb szintű leírás tulajdonságai, mégis, bár nem építhető rájuk egy formális modell, „hasznos leírások, amelyek segítenek bennünket megérteni igen összetett következtetési rendszereket". (Smolensky 1996, 130.) Ha azonban sikerül kilépnünk a konnekcionista paradigma „newtoni birodalmából", ugyanígy beláthatjuk, hogy a szubszimbolikus alatti szint csak egy szimbolikus fölöttivel vagy szimbolikuson túlival érhető el. A szimbolikus szintről, melyet eddig a legmagasabbnak tartottunk, itt az derül ki, hogy csak a modelláláson belül látszik annak. A kogníció hierarchikus szintjeinek „fenti" és „lenti" határai a kapcsolatteremtés egyéb gyakorlatai felől nézve egy kutatói gyakorlat korlátait jelentik. A modelláló ugyanis csak a konnekciókra és a működésekre kíváncsi. Megtörténhet, hogy

dicséretes törekvése folytán a modellálás igen magas művészetére jut el, de ez önmagában sohasem viheti közelebb más gyakorlatok történéseihez. Ebbe az irányba legfeljebb az nyithat számára utat, ha felismeri a kognitív megismerés gyakorlatának szimbolikuson túli, rituális „szintjét", és szimbolikus leírás helyett a többi gyakorlattal is gyakorlás útján igyekszik kapcsolatot teremteni. Smolensky szerint „a szubkonceptuális paradigmának megfelelően a megismerésben rejlő egység nem a konceptuális, hanem inkább a szubkonceptuális szinten keresendő, ahol viszonylag kisszámú elv egyetlen formális keretben a globális viselkedés igen változatos formáit eredményezheti". (Smolensky 1996. 131.) Vajon a szubkonceptuális szintű konnekcionista intuíció csakugyan elvezethet-e bennünket a viselkedésbeli egységhez? Biztos-e, hogy kisszámú elv működéslehetőségei képezik ezt az egységet?

Az élmény fenomenológiája

Már utaltunk Ricoeur szkepszisére az idegi architektúra hierarchiájával párhuzamosnak tételezett pszichikus hierarchia kapcsán. Ami az idegtudományon belül koherens, nem biztos, hogy a pszichológiában is megállja a helyét. Ezért kell megkülönböztetnünk kétféle testre vonatkozó beszédmódot: az egyik egy „elsajátítási", „valahová tartozási" diskurzus (Changeux–Ricoeur 2001. 29.), amely a saját testet itt-ként érzékeli a többi test ott-jához képest; a másik viszont eltávolít a saját testtől, mivel a testi agyat nem tekinti valahová tartozónak, nem kapcsol hozzá indexikus kifejezéseket. Ricoeur álláspontja szerint a kettőt összemosó szemantikai dualizmustól kell megszabadulnunk. A magasabb szintű kognitív teljesítmények leírásában ugyanis a neurobiológus keveri ezt a két beszédmódot, hogy az idegi szerveződés és az pszichikus funkció távolságát áthidalja. Ricoeur számára is az általam *szimbolikus kapcsolatteremtésnek* nevezett visszacsatolás teszi problematikussá a saját testtől elrugaszkodó kognitív modelleket. Ahhoz, hogy a modell modellként működhessen, el kell távolodnia a modelláltól; de, hogy működését a modelláltnak tulajdoníthassuk, szimbolikusan kompenzálnunk kell a kialakult távolságot. Ez ütközik ki a neurobiológus „mentális tárgy" fogalmán, mely azt feltételezi, hogy a belső pszichológiai világról fizikai tényeket gyűjthetünk. Changeux szerint az idegtudomány nagy előrelépésének számít, hogy manapság hozzá tudunk férni ahhoz, ami a külső viselkedésben többnyire nem nyilvánul meg; olyan fekete do-

bozokba nyertünk bepillantást, mint az 'észlelet', 'fogalom' vagy az 'átélés'. A felsorolt kifejezések mellőzésével immár módunk van fizikai terminusokban beszélni a mentális állapotokról, és minden jel szerint jó úton vagyunk az „értelem neurobiológiájának" vagy az „agyi reprezentációk fizikájának" a kidolgozása felé. (Changeux–Ricoeur 2001. 84.) A kísérleti megfigyelő ugyanis olyan technikai eszközökkel rendelkezik, amelyek lehetővé teszik, hogy strukturális adatokat gyűjtsön az agyi képalkotásról, a pszichedelikus droghatásokról, vagy hogy elekrtofiziológiai regisztrációval rögzítse a pszichikum állapotait, s az eredményeket összefüggésbe hozza a megfigyelt alany élménybeszámolójával. A mentális tárgy tehát voltaképpen nem más, mint az agy fizikai állapota.

Ricoeur azonban megkérdőjelezi az élményvilágáról gyűjtött fizikai tényeket. A mentális tárgy a pszichikum saját magáról szóló beszédmódjához tartozik, és csakis a kettős szemantika révén tehetjük át a neurobiológia beszédmódjába. A távolság természetesen többszörösen is kiütközik. Legszembetűnőbben a megfigyelés és a megfigyelt kapcsolatában. Akár a klinikai szimptómákat tekintjük, melyeket a sérülések okozta működési zavarokra vezetünk vissza, akár az agykérgi terület közvetlen ingerlése révén kiváltott magatartásokat, világos, hogy a megfigyelési körülmények távol állnak a normális élethelyzetektől, ahol nem a kísérletező alakítja és ellenőrzi a környezetet, hanem maga az élőlény konstruálja meg azt számára jelentésteli jelzések alapján. Ráadásul a kísérletező továbbra is csak verbális beszámolókból értesül arról, hogy a megfigyelt mit élt át, s ezeket címkézi mentális tárgyakként. A neuronális és élményszintű események közti korreláció továbbá azért is problematikus, mert a formalizációra törekvő kognitív tudományok szimbolikus rendszereket, leginkább nyelvi rendszereket használnak vonatkoztatási keretként. Ricoeur szerint túl kell lépnünk ezen a formalizmuson az eleven élmény, vagyis az intencionális kapcsolatok irányába, melyek maguk is szándékok és jelentések cseréjén alapulnak ugyan, de nem az eltávolító, hanem az „elsajátítási" diskurzushoz tartoznak. Ha nem tesszük meg ezt az „átélt világba" vezető lépést, megengedhetetlen funkcionális redukciót hajtunk végre a szerveződés és a működés közti korreláció kedvéért. Az a pszichikum ugyanis, amelyet formálisan feleltetünk meg az idegrendszeri szubsztrátumnak, egy nagyon leegyszerűsített, rendkívül mesterséges létesítmény, melyet kifejezetten arra a célra hoztak létre, hogy az idegrendszeri architektúrával megfelelési viszonyba kerülhessen. A világ az élőlény szempontjából nem egyszerűen közeli környezet,

hanem egy teljes élmény horizontja. Az a mentális tárgy viszont, amely megfelel a neurofiziológiai modellnek, éppen ezt a horizontot iktatja ki.

Ricoeur tehát a teljes élmény fenomenológiáját állítja szembe a kognitív tudományokkal, és nyitva hagyja a neurobiológus által immár eldöntöttnek vélt kérdést, hogy vajon naturalizálhatók-e az intenciók. Elutasítja a reprezentációnak azt az elgondolását, amely egy kész világot feltételez a mentális leképezés tárgyaként, s így távol marad a teljes és komplex mindennapi tapasztalástól. Arra figyelmeztet, hogy a mentális tárgy fogalma már ott is problematikus, ahonnan a kognitív tudományok átvették, vagyis a magasabb mentális műveletek pszichológiájában. Gyakran a pszichológusok is a fejünkben levő képként értelmezik a reprezentációt, arról a külső világról, amely a fizikai világ megismerésének a szintjén adott. Ez pedig nagyon mesterséges konstrukció az intencionalitás fogalmához képest, mely többé nem engedi a tudatot olyan dobozként elgondolni, amelyben tárgyak vannak. Úgyhogy voltaképpen már a pszichológiai élményt is szakadék választja el a fenomenológiai élménytől, mert a „pszichikus tartalom" elgondolása is konstrukció ahhoz az élményhez képest, amelyben a világra irányulunk, s ezáltal kilépünk magunkból. Husserl volt az, aki radikálisan szakított a tartály–tartalom viszonnyal, és azt tárta fel, ahogy az emberi ágens – cselekvési céljainak és jelentésadási törekvéseinek kivetítésével – kezdettől fogva értelmezi és konstituálja környezetét. Jóllehet a spontán agyi reprezentációk projekciójának kognitív elmélete szintén figyelembe veszi a tudatnak ezt a világra irányulását, a fenomenológia a teljes élmény horizontja révén a formális modellálásnál bonyolultabb kapcsolatteremtésre tesz kísérletet.

De valóban jelentős előrelépése ellenére a fenomenológia még mindig túl közel marad az ismeretelmélethez. A kartéziánus szubjektum–objektum kapcsolat és a gyakorlás útján történő ismerkedés vonatkozásában olyasfajta köztes szintet hoz létre, mint a szubszimbolikus konnekcionista működés a szimbolikus vizsgálati szint és a neuronális „komputáció" között. Ha az ismeretelmélet felől nézzük a fenomenológiai horizontot, akkor legáltalánosabb jellegzetességeiben megfelel ugyan a teljes élmény horizontjának, de mégsem szabad azzal azonosítanunk, mivel túlságosan kötődik a nyelvileg meghatározott megértés élményéhez, vagyis a megismerő kapcsolatteremtés azon gyakorlatához, melynek a funkcionális redukciót végrehajtó kognitív modellálás úgyszólván a „newtoni változata". Más szóval, a fenomenológiai diskurzus megpróbál közvetíteni a természettudományos beszédmód és a mindennapi kommunika-

tív cselekvés nyelve között, miközben mindvégig belül marad a megértés diskurzusán. A tudományos kérdésfelvetést megelőző „társalgás", illetve az „elbeszélés" nyelvére vonatkozóan ugyanazokat a kifogásokat emelhetjük a fenomenológiával szemben, amelyeket a fenomenológia emel a kognitív tudományok leegyszerűsített pszichikumával szemben. Hiszen az, amit beszédnek hívunk, nagyon sokféle gyakorlat lehet, s legfeljebb csak a kognitív nyelvészet, a hermeneutika vagy a dekonstruktív retorikaelmélet által kidolgozott modelljei teszik egyszerűen modelláló, avagy mediális működéssé. Sem az információfeldolgozás, sem a kategorizáció, sem a dialógus, sem a figurális-performatív aktivitás nem azonos a beszédtörténéssel általában. Hiszen a fonetikai, lexikai, szintaktikai és stilisztikai kódok működtetésén kívül a beszédhez nemcsak az tartozik hozzá, hogy mondani is akarunk valamit valamiről valakinek, hanem az is, hogy a szóbeli gesztusok éppen úgy ágyazódhatnak a mindennapi sokféle kapcsolatteremtés történésébe, mint egy irodalmi elbeszélés írásának vagy olvasásának sajátos figyelemgyakorlatába vagy az ima hitbeli törekvésébe, melyek közül egyik sem szűkíthető le veszteség nélkül a kogníció, illetve az interpretáció dimenzióira.

A fenomenológia eljut a gyakorlat jelentőségének felismeréséig, de a megértést fölébe rendeli a gyakorlásnak. Noha nyelvi szint alatti intencionalitásról is beszél, a kommunikációról pedig mint abban az ételemben vett közlésről, ami valamit közössé tesz vagy megoszt, fenntartja, hogy az élményt meghatározza a nyelv, és hogy a *közlés* a megértés része. Így aztán maga sem térhet ki a kognitív tudományoknak feltett kérdés elől: Segíthet-e a jobb arcfelismerésben az, ha tudom, mi történik az agyban arcfelismerés közben? Vagy általánosabban: Agyunk ismerete munkálhatja-e a jobb viselkedést? A válasz ugyanaz lenne akkor is, ha a kérdést a fenomenológiai diskurzusnak címezve ekképpen tennénk fel: Jobb arcfelismerő leszek-e, ha olvastam Husserlt, megszilárdulok-e az erkölcsös viselkedésben, ha megértettem Ricoeurt? Megkísérelhető lenne egy igenlő válasz, mint ahogy a neurobiológus is megkísérelt igennel válaszolni, de Haugeland készségekkel kapcsolatos józansága nem hagy kétséget afelől, hogy „még egy elit intézeti tudós sem tudna megtanulni jól pingpongozni pusztán több ezer ide vonatkozó részletes előadás meghallgatásával; és még egy ilyen elit tudós pingpongbajnok is nyomasztó helyzetbe kerülne, ha akár csak egyetlen részletes előadást is kellene tartania a témáról". (Haugeland 1996. 56.)

Vajon a rendes pingponglecke, ahol tényleg *megosztás*, illetve *közössé tétel* történik, milyen mértékben maradnak a kogníció vagy

a megértés paradigmáján belül? Meglehet, hogy csak olyan mértékben, amennyire szükséges, hogy a pingpongbajnok intézeti elit tudós is legyen. Mind a kognitív tudományok, mind a fenomenológiai hermeneutika szeretik eltúlozni az elme szerepét a „test" gyakorlataival szemben. Nem arról van szó, hogy test és értelem egymás riválisai lennének, hanem olyan kutatási gyakorlatokról, amelyek a kogníció, az intencionalitás, a kommunikáció vagy általában a viselkedés *működésének megértésére* törekszenek. A beszédmódjuk közötti különbség inkább diszciplináris, mint viselkedésbeli, mivel a tudományos megismerés különböző modelljeihez igazodó diszciplínák belül maradnak a szimbolikus kapcsolatteremtés rítusán.

Igaza van Changeux-nek abban, hogy előbb vagy utóbb mindent meg tudunk tudományosan magyarázni, azt is, amit korábban nem tudtunk és azt is, amit korábban nem kellett. Ebben az értelemben valóban nincsenek végső korlátai a tudásnak, vagyis elvileg az élet minden „területével" kiépíthetünk valamilyen szabályozott szimbolikus kapcsolatot. De még akkor is, ha ez a tudomány legalapvetőbb feladata, etikai szempontból veszélyesnek tartom a felvilágosodás Changeux által képviselt neokognitivista fundamentalizmusát. Miközben ő a maga részéről a vallási fundamentalizmust tartja veszélyesnek, mert olyan igazságot tulajdonít a magáénak, amelyhez a más vallásúaknak nincs hozzáférhetőségük, a tudományt az „univerzalizáció irányába ható gyakorlat"-nak (Changeux–Ricoeur 2001. 248.) nevezi ki, melynek feladata, hogy megkülönböztesse az alapvető erkölcsi kötelességet az esetleges kulturális konvencióktól. Ricoeurnek többször figyelmeztetnie kell vitapartnerét, hogy a tudomány „nem meríti ki azokat a módozatokat, ahogy a világhoz kapcsolódhatunk" (Changeux–Ricoeur 2001. 284.), és hogy „az emberi élmény nem pusztán tudományos", „vannak etikai és politikai gyakorlatok, s talán esztétikai és spirituális gyakorlatok is". (Changeux–Ricoeur 2001. 182.) Úgyhogy a tudományos magyarázat minden univerzalista ambíciója ellenére sem emelkedhet olyan szintre, ahonnan ítélkezhetne vagy rendelkezhetne amazok fölött. Azért nem, mert az általa feltárt működés maga is a történés egy bizonyos ritmusa; voltaképpen nem „a vizsgált gyakorlatokban végbemenő történés" modellje, hanem inkább csak a felépített modell története. A kutató viselkedés egységét tehát nem a működés valamelyik szintjén, hanem a gyakorlás révén történő kapcsolatteremtés tartamában kell keresnünk. Ahol Ricoeur diskurzust mond a Changeux-vel folytatott vitája során, én majdnem mindenütt rítust mondanék, és mindenütt gesztusokat keresnék, mert kutatási gyakorlatom arra irányul,

hogy miként tehetek szert a fenomenológiai hermeneutika dialóguskészségénél is nyitottabb kapcsolatteremtési készségére. Elfogadom Ricoeur azon álláspontját, hogy „a fejlődőben levő tudás" igen keskeny pászma a „jóval fejlettebb élmény"-hez képest (Changeux–Ricoeur 2001. 251.), és hogy fel kell függesztenünk a tudományos modellezést, hogy visszajuthassunk a megismerendővel való intencionális kapcsolathoz; de erről a pontról nem a fenomenológiai interpretáció irányába, hanem a *gyakorláskutatás* útján igyekszem továbbindulni. Ahogy a tudományos modellálás rítusával is elméleti vitában igyekeszem kapcsolatot teremteni, a többi rítussal is a megfelelő gyakorlás útján kívánom megpróbálni azt.

Visszafejthető-e a kontemplatív „adaptáció"?

A szimbolikus magyarázat gyakran még elfogadása esetén sem kielégítő azzal kapcsolatosan, amire vonatkozik, mivel többnyire szeretjük kipróbálni a dolgokat, illetve magunkat valamiben. Ezért még a tudománynak is, noha módszeresen megfosztja magát az élményektől, empirikus bizonyításra van szüksége. A tapasztalható kísérleti jelenség nem abban az értelemben bizonyítás, mint a magyarázatbeli okfejtés, hanem arra hivatott, hogy legitimálja a modell kapcsolatát a megismerendővel. És egyúttal arra is, hogy pótolja a modelláló hiányzó kapcsolatát a vizsgált történés tartamával. A gyakorlásnak ezt a „minimumát" a legelvontabb magyarázat is feltételezi. A működés megértéséhez a szimbolikus modell visz közelebb, de van, amihez csak gyakorlással közeledhetünk: bármely rítus élménytartamát csak ennek a rítusnak az idejében érhetjük el.

Úgy tűnhet, hogy ilyenformán a gyakorláskutatás összevegyül a megismerendővel, a szükséges distancia nélkül pedig lehetetlen minden ellenőrizhető tudás. Ne feledjük azonban, hogy a tudományos kutatás szimbolikus távolságot teremtő kapcsolatteremtési módja nem meríti ki a megismerés gyakorlatait. Az, hogy a gyakorlás tartama nem mérhető szimbolikus paraméterekben, nem a bizonyíthatatlanságát, csak a tudományos ellenőrizhetetlenségét vonja maga után. Az igaz, hogy egy tartamot sohasem bizonyíthat be nekem valaki más, csak és csakis magam bizonyosodhatom meg felőle, viszont az, aki jártasságot szerzett az illető tartamhoz vezető gyakorlatban, segíthet nekem abban, hogy megbizonyosodjam. A gyakorláskutató feladata ez a *rávezetés*, mint ahogy elméletével, modelljeivel a tudományos kutató is a vizsgált jelenség működésére vezet rá. De a modelláló kutatási gyakorlatában ennek a megértés

az élménytartama, a gyakorláskutatás esetén pedig az illető gyakorlatban szerzett jártasság. A kutató mindkét esetben *paidagogos*, aki elkísér másokat az iskolába, vagyis velük tart, és eligazítja őket az úton felbukkanó akadályok, veszélyek leküzdésében, hogy végül megérkezhessenek. Ahányféle kutatás, annyi iskola. A megértésre vezető paidagogos abba az iskolába kísér, ahonnan meg lehet nézni az összes többit, a gyakorlásra vezető viszont elkísér minden iskoláig.

A spirituális mesterek modellálás helyett olyan gyakorlatokat fejlesztenek ki sok-sok gyakorlással, amelyek gesztuális kapcsolatot teremtenek a keresett történéssel. Számukra és nyomukba szegődő tanítványaik számára az intencionalitás nem modellált kognitív működés, nem is fenomenológiai fogalom, hanem egy figyelemgyakorlat tartama. Jellemző Ricoeur óvatossága, mikor a tudományos, etikai és politikai gyakorlatok mellett, melyekről állító módban beszél, megengedő módban sorolja fel az esztétikai és spirituális gyakorlatokat („s talán esztétikai és spirituális gyakorlatok is"). Bizonytalanságát az a kutatási gyakorlat indokolja, amely a művészeteket és a szakrális rítusokat is szimbolikus modellek működésével magyarázza, s így a kogníció, illetve a nyelven alapuló társadalmi kommunikáció dimenziójába helyezi. Ugyanakkor az intencionalitás radikális fogalma arra készteti Ricoeurt, hogy a tudományos ráirányulás alternatíváival is számoljon. A természettudós partnerrel folytatott vita során különbséget tesz a vallásszociológiai folyamatok és a hit gyakorlása között, s az élmény azon tartományára figyelmeztet, amely heterogén a tudományos megismeréséhez képest. Vizsgáljuk meg most ennek a tartománynak egy szeletét két kortárs – egy hindu és egy keresztény – spirituális mester tanítása alapján.

Changeux-nek a kizárólagos hozzáférhetőségre vonatkozó s vallásszociológiailag egyáltalán nem alaptalan tézise ellenére, Sri Chinmoy és Jálics Ferenc spirituális gyakorlatai nincsenek konfliktusban egymással. Az indiai Chinmoy, aki az ENSZ-ben tart rendszeres békemeditációkat, nyugati közönségnek szánt *Meditáció* című munkájában több helyen is egyszerre hivatkozik Sri Krisnára, Buddhára és Krisztusra anélkül, hogy szükségét érezné valamilyen apológiai kommentárnak. Jálics Ferenc pedig, miközben deklaráltan a katolikus hit alapjára helyezkedik, *Szemlélődő lelkigyakorlat* című gyakorlókönyvének bevezetőjében ezt írja: „Nagy tisztelettel adózom a kontempláció nem keresztény útjai előtt is. Persze, a katolikus egyházon belül is létezik számos más bevezetés a szemlélődésbe. Az általam felkínált utat nem akarom ezek fölé helyezni. Ellenkezőleg, örülök nekik és nagyra értékelem őket. Én azt az utat

jártam be, amelyet itt megmutatok. Ha ez valakinek segít abban, hogy megtalálja a saját útját, nekem az elég." (Jálics 2001. 15.) De nemcsak a mesterek egymás vallása iránti kölcsönös tisztelete jelzi a kapcsolatot; ennél is sokkal meggyőzőbbek meditációs, illetve kontemplatív viselkedésüknek azok az egymásra rezonáló gesztusai, amelyek nemcsak hogy megerősítik Ricoeur „talán"-ját, hanem útba is igazítnak a fenomenológus által megsejtett alternatív gyakorlatokban.

Mindketten az értelem nyugalmára, minél teljesebb elcsendesedésére törekszenek, hogy üressé váljanak annak befogadására, amire/Akire a meditáció irányul. „A gondolkodás és a meditálás két teljesen különböző dolog, gyökeresen különböző dolgok. (...) Amikor meditálunk, akkor egyáltalán nem gondolkodunk. A meditáció célja, hogy az összes gondolattól megszabaduljunk. (...) Csak akkor tudunk a (...) valóságba belenőni, ha egyáltalán semmi gondolatunk nincs." (Chinmoy 1993. 17.) Jálics a kontempláció előtti imától a kontemplatív imáig vezető útról beszél. Az első szakasz a szóbeli imádságé, melyben a mérlegelő diszkurzív értelem és az élet megváltoztatására irányuló akarat munkál; a másodikban ehhez hozzáadódik egy „empatikus belső érzék", mely abban segít, hogy beleérezzünk tetteink mozgatórugóiba, feltárjuk cselekvésünk tudatalatti zavarait, és feldolgozzuk múltunkat. Az eddigiekhez képest, melyek során önmagunkon dolgozunk, a harmadik szakaszban egy döntő fordulat következik be: „Immár Isten veszi át a kezdeményezést, az embernek kizárólag csak át kell adnia önmagát. Az imádságban figyelmét egyedül és kizárólag csak Istenre irányítja." (Jálics 2001. 13.) Minthogy ez az odafordulás ugyanúgy kizárja a szavakat és a gondolatokat, mint a Chinmoy-féle meditáció, ezúttal sem a történések megértésére irányuló törekvéssel van dolgunk, hanem a kognitív modelláláshoz képest egészen másfajta kapcsolatkereséssel. A kontempláció abból a „spirituális szükségletnek" nevezett éhségből fakad, amelyet nem elégít ki intellektuális igényeink, illetve pszichikus vágyaink teljesülése. Nem arról van szó, hogy frusztráltan el kellene fordulnunk a világtól; ez sokkal hamarabb vezetne depresszióba, mint a meditációhoz. Mind az intellektuális értékek, mind a vágyteljesülés megbecsülendők, de a kereső számára mégis elégtelenek, ami arra indítja őt, hogy ne csak a gondolatai és a vitális szükségletek kielégülésének vagy kielégítetlenségének érzései révén teremtsen kapcsolatokat.

A kontempláció csendje első látásra azért tűnik puszta tagadásnak, mert rendszerint kizárólagosnak tartjuk azt a világot, amelybe modelljeink és „vágyéletünk" révén belefeledkezünk. Ahogy a projekciós elme

kognitív elmélete és a ricoeuri fenomenológia kimutatta, a civilizáció és a kultúra minden létesítménye környezetkonstitúció; történetileg és epigenetikusan egyaránt arra törekszünk, hogy lakható világot rendezzünk be magunknak. Ez viszont mindig térelhatárolással és elkülönüléssel jár. Minél inkább kiépítjük a környezetünket, annál nehezebb kitalálni belőle. Létesítményeink előbb-utóbb labirintussá válnak, azután pedig mind kuszább és áttekinthetetlenebb labirintussá. Válaszképpen a létesített környezetünket is belakni kényszerülünk, így születnek meg a tájékozódás újabb és újabb diszciplínái, melyeknek modelljei azonban mind nehezebben egyeztethetők össze, így aztán lassan maguk is a környezet labirintusához adódnak. A meztelenséget eltakaró édenkerti fügefalevéltől a Bábel tornyán át Borges bábeli könyvtáráig és a világhálóig minden környezetünket modelláló létesítmény beépül egy végéreérhetetlenül önmagába bonyolódó „vágykonstitúcióba". Amikor pedig az életünk teljesen bezárul újra meg újra belakott környezetébe, akkor egy huszárvágással megpróbáljuk ezt az áthatolhatatlan burkot nevezni ki végtelen közegnek – a lét házának, a jelölőmodellek mindent behálózó szövegének, a szimulákrumok birodalmának stb. Hogyha a meditáció gondolat-, illetve vágycsendjéről hallunk, akkor ezt azért tekintjük naiv álmodozásnak, mert elhittük, hogy semmi sem lehet a közeg konstitúcióján, avagy a konstitúció közegén kívül. A kognitív tudományok innen nézve csak abban különböznek a bölcsészeti tanszékeken eluralkodó posztmodern doktrínáktól, hogy az ott társadalmilag konstruált és tetszés szerint dekonstruálható létesítményeket megpróbálják az evolúció „természetes" kiválasztódása révén konstituált elme moduláris kognitív felszereltségére alapozni. A meditációnak azért kell kivezetnie bennünket a gondolkodásból, mert az óhatatlanul mindig önmagába bonyolódik s ezáltal erősen korlátozza rituális mozgásterünket. A görögök el kezdtek gondolkodni, hogy megismerjék önmagukat és a tapasztalható világot. Azóta a projektum ott tart, hogy hozzájuk képest jobban megismertük a gondolkodást, s ennek következtében lemondtunk az ismeretelmélet, illetve az ontológiák „referenciális" érvényéről.

Az, amit a spirituális mesterek tudatosságnak neveznek, nemcsak a tudat idealista filozófiájába nem illik bele, hanem a kognitív vagy az „intencionalista" pszichológiába sem. Számukra a tudatosság (vagy megvilágosodás) – felébredés a környezetkonstitúcióba belefeledkezésből. Azok, akik nem jutnak el legalább a spirituális gyakorlatok ricoeuri „talán"-jáig, szeretik életidegen misztikus dogmáknak titulálni a kontemplatív tudatosságra vezető spirituális tanítást. Ebben azonban kétsze-

resen is tévednek. A spirituális tudatosság ugyanis nem az üdvözülendők állapotának modellje, hanem mozgásterünk gyakorlati kiterjesztése a gondolat- és vágyélet határain túlra. Chinmoy és Jálics nem elméletekben vagy teológiákban, hanem gyakorlókönyvekben tanítanak, amelyek gyakorlatok bemutatásából és a kontempláció, illetve meditáció útját éppen kipróbáló tanítványokkal folytatott beszélgetésekből állnak. Egyikük sem diszciplínát vagy katekizmust tanít, hanem gesztusokat és viselkedést. Másrészt pedig, a világi hiedelmekkel ellentétben, a meditációt sohasem az élettől menekülőknek ajánlják. Külön figyelmeztetik a hozzájuk szegődőket, hogy „helytelen, ha azért kezdünk meditálni, hogy elmeneküljünk a világtól, és elfelejtsük fájdalmainkat". (Chinmoy 1993. 14.) Jálics még ennél is explicitebb: „Ha komoly kommunikációs zavarok állnak fenn az emberekkel való kapcsolatban, a családban vagy munkahelyen, illetve félelmekkel, belső feszültségekkel küszködik valaki, vagy ha ismételt pszichoszomatikus tünetek lépnek fel, nem javaslom a lelkigyakorlatot. Ugyanígy akut válság esetén sem." (Jálics 2001. 25.) Könyvét „az élet sűrűjében élő embereknek" szánja, és „az aktív élet" hogyanját tanítja benne. A tapasztalat viszont azt mutatja, hogy a kontemplatív viselkedés jótékony kiterjedése a feladataink végzésére és felelősségeink vállalására nem adatik meg aktivitásoktól mentes csendes idők nélkül, ahol megtanulhatjuk élni azt, vagy élni azzal, amire az emberekkel és a helyzeteinkkel való kapcsolatunkban is nagy szükségünk van.

A kognitív tudományokban jártas olvasót nem nehéz rávezetni arra, hogy mi a tétje ennek a látszólag ellentmondásos befele fordulásnak a többiek, illetve az elfoglaltságainkba belefeledkezésből kimozdító többi gyakorlat keresésében. Gondoljunk azokra a rendkívül finom „elmebeli működésekre", melyek lehetetlen „mérnöki problémák" megoldásával kápráztatják el a kognitív pszichológusokat; az „alapfelszereltségre", melyet Pinker a gyakran megmagyarázhatatlanul hatékony képességekből próbál meg visszafejteni. Nos, a spirituális mesterek a „lelki moccanások" kognitív modellálása helyett azok gyakorlati bevetését választják a kapcsolatkeresésben. Tudatosságuk nem a technikai eszközökkel megfigyelt idegi szerveződésnek megfelelő funkciók leírásában áll, hanem a kognitív tudományok által szimbolikusan megragadott „felszereltség" *tudatos* mozgatásában, amit *törekvésnek* hívnak. Az olyan testileg is lokalizált erőzónákat, mint az egymáshoz közelített tenyereké vagy amilyen a harmadik szem, a szívközpont és a köldökközpont, nem anatómiai-fiziológiai megismerés révén azonosítják, hanem aktiválásuk révén. Kapcsolatkeresés közben a természettudós és a filozófus

gondolati magyarázatok révén tájékozódnak, a spirituális mester pedig *lelkigyakorlatokban.*

Jálics Ferenc útmutatása szerint séta közben kell megpróbálnunk észlelni a természetet anélkül, hogy közben gondolkodnánk vagy valami cselekvésbe kezdenénk. Ha erre azt válaszoljuk, hogy ilyesmi lehetetlen, mivel az észlelés maga is kognitív folyamat, akkor máris kiestünk az észlelésből, és azon gondolkodunk, hogy mi kell ahhoz, hogy az észlelés működjék. Ezért szólítja fel a gyakorlókönyv olvasóját, hogy döntse el: intellektuális olvasásra vállalkozik, vagy pedig a kontempláció útját akarja választani. Az utóbbi esetben vállalnia kell, hogy nem számíthat minden lépés előzetes megokolására, vagyis az útmutatás elkerülhetetlenül bizalmat igényel. A gyakorlókönyv nem érvel, mert nem arra kívánja késztetni az olvasót, hogy gondolati modelleket értelmezzen és mérlegeljen. S mivel meggyőzni sem akar, nem ígéri az összefüggések hálójának átlátását. Ami itt fontos, az a gyakorlati eligazítás segítségével megteremtett gesztuális kapcsolat egy történéssel, melynek a tartamába igyekszünk eljutni. Ezért tanácsolja Chinmoy a keresőnek, hogy ne olyan professzorok könyveit olvassa a meditációról, akik nem valósították meg azt. Észlelés és gondolkodás viszonyáról izgalmas tudományos értekezések sorozatát lehet olvasni, de itt most nem ez a tét. A gyakorlatvezető azt kéri, hogy ne kalandozzanak el a gondolataink attól, amit a természetben érzékelünk. Ne azzal legyünk elfoglalva, hogy feldolgozzuk a szerzett információkat, ne törekedjünk megérteni vagy megmagyarázni, amit látunk, és ne is tervezgessük, hogy mit lehetne tenni a színhely jobb elrendezése érdekében. Ehelyett minden figyelmünkkel maradjunk az észlelésben, s mihelyt észrevesszük, hogy kiestünk abból, térjünk vissza újra. Amennyiben tehát a *Szemlélődő lelkigyakorlatok*at nemcsak azért olvassuk el, hogy többet tudjunk meg a kontemplációról, vagy hogy kritikusan fennakadjunk absztrakt problémákon, úgy sokkal több időre lesz szükségünk: el kell végeznünk a feladott gyakorlatokat.

Hát akkor sétáljunk egyre lassabban, majd álljunk meg kint a természetben, s hagyjuk, hogy hasson ránk, amit érzékelünk. Akármivel találkozunk, figyelmünk maradjon az észlelésnél, azaz mindig annál, ami éppen hat. Csak így lehetünk a jelen valóságánál, amely Jálics szerint Isten keresésében is elengedhetetlen. Az észleléshez való minduntalan visszatérés lassan megszabadít attól a teljesítménykényszertől, hogy megítéljük vagy megváltoztassuk, ami adott. A szemlélődés nem célzatos megfigyelés és nem is konstituáló modellálás. Talán ez lehetne az a „nyelv alatti intencionalitás", amiről Ricoeur beszél, csakhogy min-

den intenció nélkül. Úgyhogy inkább egyfajta rányílás, mint ráirányulás – „ami itt van, annak egyszerűen szabad itt lennie" (Jálics 2001. 38.), és úgy maradhat, ahogy van. Hogyha pedig kiesünk az észlelésből, szétszórtságunkat nem tudjuk elkerülni azzal, hogy az okait firtatjuk. Ezzel már megint a rajzó gondolatok sodrában vagyunk. Egyetlen megoldás – rögtön visszajönni az észlelésbe anélkül, hogy harcolnánk a gondolatok ellen. A zavaró érzelmeinket (pl. unalom, bosszankodás, meghatódás szemlélődő önmagunkon) egy pillanatig megszemlélhetjük, de csak azért, hogy ne próbáljuk elfojtani őket, majd újra térjünk vissza az észlelésbe. Nem kell erőfeszítéseket tennünk arra, hogy elérjük a jelenlét örömét; elég, ha megmaradunk a szemlélődésnél. Az elérni-akarás ugyanis eredményekre irányul és feszültséget, illetve fáradtságot okoz. Inkább az eltökéltségben kell gyakorolnunk magunkat, amely független a sikertől, olyan nekikezdés, melyben odaszenteljük magunkat valaminek. Ez sohasem okoz feszültséget és fáradtságot. Mihelyt azonban az öröm már feltűnt, megpróbálhatjuk még jobban érzékelni, a figyelmünk középpontjába állítani. Ugyanerről a spontán belső örömről beszél Chinmoy is, mikor tanítványai arról kérdezik, miként bizonyosodhatnak meg afelől, hogy jó úton járnak-e a meditációban. (Chinmoy 1993. 62–63.) Ha senki sem hozott jó hírt, senkitől sem kaptunk ajándékot, senki nem dicsért vagy csodált meg, és senki nem tett értünk semmit, és mégis belső örömöt érzünk, akkor ez annak a jele, hogy helyesen meditálunk.

Egy Jálics által feladott következő gyakorlatban a természetben bolyongást felváltjuk a légzés útjával (Jálics 2001. 57.): az orrcimpáktól a hörgőkig, majd pedig visszafelé a be-, illetve kiáramló levegőt követjük figyelmünkkel. A légzés spontán történés, melybe nem kell beavatkoznunk. Kitartó észlelése segít megtanulnunk, hogy nem kell mindent nekünk irányítani. Kezdőknek ajánlott légzésgyakorlataiban Chinmoy az „életenergia" áramlására fordítja a figyelmünket, miközben segít megnyitnunk a test „erőközpontjait". Arra kér, hogy lélegezzünk be, tartsuk bent lélegzetünket néhány másodpercig, és próbáljuk azt érezni, hogy lélegzetünk és életenergiánk a két szemöldök között, de a szemöldöknél kicsit feljebb található „harmadik szemben" van. A harmadik szem a koncentráció helye. Ez a gyakorlat megerősít abban a BIZTOSSÁG-ban, hogy kereső törekvésünk mindenképpen jó. Következő belégzéskor a levegővel együtt életenergiánkat is a szívközpontban tartjuk, mely először úgy tűnik fel, mint az ŐSZINTESÉG, EGYENESSÉG helye. Harmadszor a köldökközpontban tartjuk lélegzetünket, az érzéki erők helyén, és a TISZTASÁG-ot érezzük. (Chinmoy 1993. 44.) A nyugati kultúrán nevel-

kedett XXI. századi értelmünket természetesen nagyon irritálják az olyan kifejezések, mint 'életenergia', 'harmadik szem', 'erőközpont', s azonnal kész vagyunk kritikai kérdésekkel leleplezni tudományos-fogalmi meglapozatlanságukat. Ha azonban az előbbi gyakorlatban megtanultuk, hogy azt, ami éppen hat, úgy hagyjuk, ahogy van, ez segíthet abban, hogy követni tudjuk Chinmoy gyakorlati útmutatását, és a szóban forgó erőközpontok szimbolikus értelmezése helyett az érzékelésük révén ismerkedjünk meg velük. Hogyha egy kis gyakorlottságra teszünk szert, nagyon jelentéktelennek fog tűnni, hogy a megnyitott spirituális forrásokat a 'lelki képességek', az 'erőzónák' vagy pedig valami egyéb kifejezéssel illetjük. Egy következő légzésgyakorlatban (Chinmoy 1993. 53–54.) olyan lassan igyekszünk lélegezni, amilyen lassan csak tudunk, anélkül hogy ez nehezünkre esne. Chinmoy figyelmeztet, hogy gyakorlat közben sohase tegyünk semmi olyat, ami túlerőlteti a légzőszerveinket. Először próbáljuk meg érezni, amint a lélegzetünk közvetlenül Istentől jön, magától a Tisztaságtól. Így könnyen megtisztíthatjuk a lélegzésünket. Azután rendre beengedjük a többi „spirituális barátot", hogy isteni rendet teremtsenek bennünk. A következő lépésben megpróbáljuk minden belégzésnél azt érezni, hogy békét, végtelen békét engedünk beáramlani a testünkbe, kilégzéskor pedig hagyjuk, hogy minden nyugtalanság elhagyjon minket, az is, amit magunkban fedezünk fel, és az is, amit magunk körül látunk. Miután ezt a gyakorlatot néhányszor elvégeztük, megpróbáljuk azzal folytatni a lélegzést, hogy erőt lélegzünk be, kilégzéskor pedig minden félelmet kibocsátunk magunkból. Negyedik spirituális barátként az örömöt lélegezzük be, és gondokat, lehangoltságot lélegzünk ki. Engedjük, hogy a beengedett erők teljes lényünkben szétterjedjenek és kimossanak belőlünk minden gyomot, lomot, tisztátalanságot és istentelenséget. Bár ez nem a jóga hagyományos pranayamája, amely ennél jóval bonyolultabb és nehezebb gyakorlat, a légzésnek mégis egy hatékony spirituális útja.

A légzésgyakorlatokban már kevesebb változatosságra volt szükségünk ahhoz, hogy a figyelmünk ne szóródjon szét, mint a természetben sétáláskor. Harmadik fokozatként Jálics azt mutatja meg, hogyan tudunk egyetlen pontnál maradni. Már a természetben tett sétáinkon is megmegálltunk, a lélegzésgyakorlatban sem léptünk tovább a levegő útjának egy-egy szakaszától addig, míg nem észleltük ott a levegő áramlását. Most azonban a gyakorlat egész ideje alatt egymásra helyezett két tenyerünk középpontjában igyekszünk tartani a figyelmünket. Hogy elérjük a kellő összeszedettséget, előbb megújítjuk azt a szándékunkat, hogy a szemlé-

lődés idejét önátadásként, szolgálatként vagy imádatként felajánljuk Istennek. Ezáltal a bírvágytól az ajándékozni tudás felé, a hatalomvágytól a szolgálatkészség felé, a becsvágytól pedig a tisztelet, illetve imádat felé teszünk egy első lépést. (Jálics 2001. 97.) Azután néhány percig a testrészeinket – lábunkat, térdünket, derekunkat, karjainkat, mellkasunkat, arcunkat – érzékeljük, hogy megérkezzünk a jelenbe. Ekkor megpróbálunk beleérezni két tenyerünk közepébe. Ha még nem tudjuk észlelni ezt a központot, akkor előbb az egész kezünket próbáljuk érezni, majd fokozatosan közelítünk a tenyerek felé, míg csak nem észleljük középpontjukban a meleg áramlást. Legalább húsz percen át igyekszünk ébren maradni ebben az egy pontban, ha pedig szétszóródtunk, akkor újra visszatalálni a figyelem egyszerű odafordulásával. Hogyha a szemlélődés ideje már nem tűnik egy örökkévalóságnak, és ha már nem fáradunk ki közben, hanem éppenséggel ellazulunk, annyira, hogy a gyakorlat idejének leteltével még mindig szívesen időznénk ott, akkor ez azt mutatja, hogy valóban az útmutatás szerint gyakoroltunk – az út ebben az irányban visz tovább.

Nem jó a meditációban többféle útmutatást követni egyszerre. S a gyakorlatok elegyítetlensége nem csak az egyes spirituális utak iránti tisztelethez tartozik hozzá; ha nem tartjuk be a megtalált mester iránti hűség minden kényszertől mentes, íratlan „szabályát", ez nagyon lelassítja spirituális előrehaladásunkat. Chinmoy azt mondaná, hogy veszélyes dolog egyszerre két csónakban lenni. Itt csak azért helyeztük egymás mellé két mester tanítását, hogy jobban lássuk a spirituális gyakorlatok és a szimbolikus modellálás különbségét. A hindu és a keresztény meditáció a maguk külön útján egyaránt arra tanítanak, hogy belső gyakorlottságunk vezesse külső életünket és ne megfordítva, amit csak úgy érhetünk el, ha törekvésünkben rátalálunk saját befele vezető utunkra, s eljutunk rajta a „spirituális szívig" (Chinmoy), illetve a szemlélődésben maradásig (Jálics). A kontemplatív viselkedés gyakorlati jellegzetességei ugyanazok: ébren odafordulni, lélekteljesen ott lenni és ezzel a feltétel nélküli odaadással következetesen ott maradni. Nem a produkció számít, még csak nem is a gyakorlatok sikere, hanem egyedül a törekvés tartama, amely sohasem a mi teljesítményünk. A gyakorlatok nem tesznek mást, mint hogy kapcsolatba hoznak olyan történésekkel, amelyeket nem mi irányítunk. Ez a nagy különbség a laboratóriumi kognitív pszichológiai kísérletek és a szemlélődés között. Ott egy funkcionálisan elhatárolt pszichikai folyamat működését figyeljük meg, pontosan megszabott és ellenőrzött feltételek mellett, itt meg általunk nem ellenőrizhető útmu-

tatások szerint teszünk bizalomlépéseket olyan történések felé, amelyek teljesen megváltoztatják a mozgás-, illetve életterünket.

A kontempláció nem a mindennapi életünktől választ el minket, hanem olyan gyakorlatoktól, amelyek a hétköznapokban is megakadályoznak abban, hogy érzékeny kapcsolatba kerüljünk a körülöttünk élőkkel, és mindazzal, ami körülöttünk történik. Jálics határozottan elutasítja azt a kérdést, hogy miként ültethetjük át a személődésben megerősödött hitünket az életbe. Erre szerinte nincs semmi szükség: „Egyszerűen nézd meg a hétköznapjaidat, és meglátod, mekkora a hited." (Jálics 2001. 60.) A kontempláció nem elméleti tudás, amit alkalmazni kellene. Ha a szemlélődő imában teljes odaadással oda tudok figyelni Istenre, akkor a másikra is minden érzékemmel oda tudok figyelni, hogy tökéletesen megértve és elfogadva érezze magát. A kontempláció arra tanít meg, hogy ez a kettő elválaszthatatlan. Ha ki tudunk kapcsolni a teljesítménykényszerből, és kívánságok, gondok, célok vagy szándékok nélkül egyszerűen ott tudunk lenni, akkor a performatív, teljesítményorientált cselekvés átváltozik figyeléssé. Ahelyett, hogy valamit véghez vinnénk, megengedünk egy történést, ami egyáltalán nem tesz minket sem passzívakká, sem mások iránt érzéketlenekké, sem pedig semmittevőkké. Csak éppen erőlködés nélkül éljük meg napi feladatainkat. A lélegzés vagy a kéz észlelése mögötti érzékelési képesség az életközelség, a kapcsolatteremtési készség gazdagságával ajándékoz meg bennünket. Egyre jobban megtanuljuk, hogy mielőtt megpróbálnánk a realitást akaratunkkal összeegyeztetni, először nekünk kell a realitáshoz alkalmazkodnunk. (Jálics 2001. 84.)

Hasonlítsuk össze ezt a kontemplatív „adaptációt" Steven Pinker viselkedésünkre vonatkozó evolucionista magyarázataival, különös tekintettel a bennük munkáló történéskutatás gyakorlatára. *Hogyan működik az elme?* című vaskos munkájának a felét Pinker annak szenteli, hogy a komputáció és az evolúciós biológia modelljei segítségével leírt alapvető kognitív funkciókra támaszkodva az egyéni, társas, illetve közösségi élet teljes spektrumára kiterjessze a moduláris elme és az önző gén teorémáit. Módszere a visszafejtés, mely egy összetett készülék részeiben és egészében kémleli ki annak a tervezőnek a szándékát, aki az alkatrészeket bizonyos funkciók, illetve részfunkciók betöltése végett megkonstruálta és összeszerkesztette. „Noha a természetes kiválasztás folyamatának magának nincs célja, olyan lényeket fejlesztett ki, amelyek (mint az autók) bizonyos célok és alcélok érdekében szerveződtek." (Pinker 2002. 49.) Az elme visszafejtése közben ezeket a célokat és al-

célokat kell kitalálnunk, és meg kell állapítanunk „a készülék" végső célját.

Pinker azt az álláspontot fogadja el, hogy a természetes kiválasztódás logikájából adódóan az elme végső célja nem más, mint az őt létrehozó gének másolatainak maximalizálása. Siet megjegyezni, hogy noha az elme evolúciós adaptáció terméke, ez nem jelenti azt, hogy minden egyes viselkedés darwini értelemben adaptív. A szelekció nem közvetlenül a viselkedésre, hanem a viselkedés generátorára, az elmére mint információfeldolgozó és célkövető mechanizmusok együttesére hat. Igaz, hogy elménk úgy lett tervezve, hogy az általa generált viselkedés nagyobbrészt adaptív legyen a vadászó-gyűjtögető nomád törzsek környezetében, ahol őseink az emberiség fennállásának kilencvenkilenc százalékát töltötték, de mai tetteink nem vezethetők le közvetlenül ebből az adaptációból, hanem okok tucatjainak az eredői. Nemcsak a pleisztocén szavannához képest vadonatúj mezőgazdasági és ipari civilizáció intézményeinek, technológiájának és csábításainak hatását számlálja ezek közé, hanem a sok-sok mentális modul belső küzdelmének eredményeit és a többi ember viselkedése által meghatározott lehetőségeket és korlátokat is. Az evolúció génközpontú elméletéből nem következik tehát, hogy az emberi lét értelme génjeink elterjesztése volna. Ahogy Dawkins elmélete (Dawkins 1989) világossá teszi, nem az emberek terjesztik önzően génjeiket, hanem a gének terjesztik önzően saját magukat, mégpedig azáltal, ahogy agyunkat megépítik. Azzal, hogy az életet, az egészséget, a szexet, a barátokat és a gyerekeket élvezetessé teszik, saját továbbjutásukat készítik elő a következő generációba. A mi céljaink tehát a génjeink végső céljának az alcéljai. A nemi vágy például nem az emberek stratégiája annak érdekében, hogy továbbadják génjeiket, hanem az emberek stratégiája annak érdekében, hogy a szex élvezetéhez jussanak; a szex élvezete pedig a gének stratégiája annak érdekében, hogy elterjesszék magukat. Ha a gének mégsem terjednek, mivel teszünk róla, hogy elkerüljük a terhességet, ennek „csak az az oka, hogy túljártunk az eszükön". (Pinker 2002. 50.)

Ezek az egyébként lényeges finomítások azonban nem sokat változtatnak azon a végkövetkeztetésen, hogy az evolúciós biológia „bámulatosan sikeres" génközpontú nézőpontja ugyanolyan „nélkülözhetetlen az állati viselkedés nézőpontjából, mint a gépészmérnökök számára a newtoni törvények". (Pinker 2002. 50.) A jó adapcionista magyarázat kiindulópontja így az emberi elme vonatkozásában is egy mérnöki elemzés kell hogy legyen, amely független az elme azon részétől, amelyet

megmagyarázni kívánunk. Ez azt jelenti, hogy az analízis a készülék elérendő célján kezdődik, az okok és okozatok azon világán folytatódik, amelyben a célt el kell érni, végül eljut annak megállapításához, hogy milyen szerkezet a legalkalmasabb az illető cél elérésére. A pszichológusnak tehát a pszichológián kívül kell keresnie annak magyarázatát, hogy mire jók az elme egyes berendezései: a látás megértésében az optikához és a számítógépes látáshoz kell folyamodnia, a mozgás megértéséhez a robotikához, a szexuális és családi érzések megértésében pedig a mendeli genetikához. A visszafejtés logikája szerint tehát előbb kell tudnunk, milyen a jól tervezett elme, s csak azután fordulhatunk vissza oda, ahonnan elindultunk, hogy megvizsgáljuk, vajon a homo sapiensnek ilyen elméje van-e.

Természetesen egy ilyen kritikai összefoglalás a „finomítások" figyelembevétele mellett is megfelelően torzít. Ezúttal azonban nem egy jobbnak tartott magyarázat kedvéért gyakorlunk kritikát, hanem annak tisztázása érdekében, hogy a „bámulatosan sikeres" evolúciós visszafejtés milyen kutatási gyakorlat révén teremt kapcsolatot a kikémlelendővel, és az olyan elmarasztaló megjegyzéseket, melyek azokat érik Pinker részéről, akik a vizsgálódás céljából kiválasztott gyakorlaton belül keresik, hogy „mire jó" az a gyakorlat, érdekfeszítő kijelentésekké változtassuk egy másik kutatási gyakorlat sokkal *nyitottabb kapcsolatkészsége alapján.*

A robothasonlat pszichológiai alkalmazását Pinker – nagyon is jellemző észjárással – Konfucius mondásával támasztja alá, mely szerint „a közember a szokatlan dolgokon csodálkozik; a bölcs a köznapiakon". A kognitív pszichológus úgy akar Konfucius mondásának követőjévé lenni, hogy esze ágában sincs a mester tanítványául szegődni. Így aztán ahelyett, hogy megtanulna valamit abból, ahogy Konfucius bölcse szemléli a mindennapi történéseket, az idézett maximát egy olyan kutatási gyakorlat szimbolikus modelljeként kezeli, amely a robottervező szemével „folytatja" a hétköznapi emberi cselekvések vizsgálatát abból a célból, hogy *lemásolja* azokat. (Pinker 2002. 22.) Pinker pontosan olyan mértékben tekinthető Konfucius követőjének, amilyen mértékben a robot „megismétli" a hétköznapi emberi cselekvéseket. A kapcsolat kizárólag működési funkcióra korlátozódik, mely a szimbolikus modellálás gesztusainak *önző átmásolásaiból* áll az összes többi gyakorlatra. Vajon ez is a génközpontú evolúciós viselkedésmagyarázat hipotézisét erősítené? Felállíthatunk egy olyan adapcionista hatalomelméletet, melyben az egyes gyakorlatok önmaguk önző elterjesztésére törekszenek, s az eti-

kus viselkedés csak mint a kulturális, illetve törzsi *mémek* végső céljának az alcélja jöhet szóba? Noha ez az ötlet valószínűleg könnyen hozzájárulhatna a génközpontú evolúciós viselkedésmagyarázás bámulatos sikeréhez, a magunk részéről nem kívánjuk kidolgozni. Attól tartok, hogy a génközpontú nézőpont túlságosan is „newtoni módon" adaptív, vagyis elmulasztja, hogy kapcsolatteremtésében a kutatott történésekhez *adaptálódjék*, ehelyett amazokat próbálja meg saját korlátozott mozgásteréhez adaptálni. Meglehet, hogy elterjedésének valóban az lesz az eredménye, hogy sok*fajta* gyakorlat kipusztul, de – megbocsásson Pinker úr – ennek a bámulatos sikernek én nem tudok örülni.

Egyébként a kognitivisták közt sem mindenki hódol Dawkins elméletének. Az erkölcsi „aranyszabály"[1] darwini magyarázatával kapcsolatosan Changeux így vélekedik: „Az altruista vonások genetikai evolúcióját az egyénnél a származással közvetlen kapcsolatban levő genetikai mechanizmusok alapján értelmezik, s az egyéni altruisztikus folyamatok kölcsönösségét a rokonság mértékével összefüggésben interpretálják. Bizonyos szerzők odáig mennek, hogy 'önző génekről' beszélnek. Én nem követem őket." (Changeux–Ricoeur 2001. 198.) Mikor pedig az „erkölcsi érzék" eredetét mégis az állatoknál keresi, és meg is találja ott a jóakaratnak, a barátságnak, sőt a társasságnak a természetes kiválasztódás eredményeképpen kifejlődő alapjait, akkor Ricoeur mutat rá az evolúciós magyarázat egy másik problémájára. Arra, hogy az érvelés mindig retrospektíve történik. Itt például a már kialakultnak tekintett erkölcsből indulunk ki, majd pedig az állati viselkedésvonások közül azokat szelektáljuk, amelyek az erkölcsi érzék „lehetőség-feltételeiként" működnek. Ennek alapján nehéz elfogadtatni egy mégoly „vak" tervező vagy programozó kiválasztódás ellenkező irányú munkálkodását.

De még ha ragaszkodnánk is az önző gének „stratégiájához" vagy a természetes szelekció „készülék-tervezéséhez", feltűnően tolakodó az a metaforika, amely a géneknek tulajdonít szándékot, célokat, intenciókat. Vajon csak arról lenne szó, hogy visszakísért a metafizikai hagyomány nyelve, vagy arról is, hogy a kreacionizmust olyannyira elmarasztaló mérnöki megközelítés maga is lépten-nyomon annak a kockáztatásával küszködik, hogy a viselkedést talán mégsem meríti ki a működés? Mintha a gének is viselkednének! Ha pedig a viselkedés a gének

1 „Amit tehát szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is ugyanazt cselekedjétek velük, mert ez a törvény, és ezt tanítják a próféták." (Máté evangéliuma 7: 12.)

terjedésének melléktermékе, akkor ez ahhoz képest túlságosan is csodálatos. Gondoljuk meg, hogy bár a mi céljaink csak génjeink céljainak az alcéljai, mégis képesek vagyunk „túljárni a génjeink eszén"? És nem túlságosan is bölcsek-e azok a „hiedelmek" (Pinker 2002. 38.), melyeket mérnökileg megoldhatatlan problémákat megoldó mentális moduljaink vetnek be kikerülhetetlen, noha védtelen feltételezések formájában arról, hogy mi történik a világban? Csakugyan mérnöki probléma-e az indíték? Elegendő-e bármilyen sok programsor és mégoly „kifinomult számítások" ahhoz, hogy megalapozzák a vonzalom, a szerelembeesés, az udvarlás, a szégyenlősség , az önfeladás, az elkötelezettség, a sóvárgás, a flört, a féltékenység, a szakítás és a szívfájdalom „sajátságos logikáját"? (Pinker 2002. 27.) Avagy segíthet-e nekünk az, ha robotok formájában lemásoljuk a mindennapi emberi cselekvéseket – abban, hogy jobban boldoguljunk az emberi gyakorlatokban?

A visszafejtés az a kutatási stratégia, amely eddigi technikai gyakorlatunk alapján megpróbál megalkotni vagy elképzelni olyan gépezeteket, amelyek funkciói szimbolikusan megközelítik a vizsgált gyakorlat történéseit. Ezáltal a cselekvés modelljének, a működésnek a magyarázatához férünk hozzá. De ahogy Ricoeur az erkölcsi ítélet darwini ihletésű magyarázata kapcsán fontosnak tartja megjegyezni, hogy erről a kérdésről az irodalom, és különösen a regény révén sokkal többet tudunk, mint az idegtudományoknak köszönhetően (Changeux 2001. 208.), ezúttal is be kell látnunk, hogy a Konfucius kutatási gyakorlatát mai napig követő szemlélődő, meditáló bölcsek sokkal többet taníthatnak nekünk a viselkedésről, mint az evolúciós biológiai magyarázatok. Az általuk választott gyakorlás belül marad a vizsgált gyakorlat mozgásterén, és miközben értelmező magyarázatok helyett nagyobb gyakorlottságra teszünk szert, az illető történés tartamához férhetünk hozzá. Minthogy pedig az etikai döntésekben és általában a viselkedés sűrűjében az irodalom valóban sokkal jobban eligazít, mint a tudomány, az írás és olvasás művészi gyakorlatát nem tudományos-elméleti vizsgálódás révén szándékszom kutatni, hanem inkább a spirituális mesterek kapcsolatteremtését követő irodalmi gyakorlatokban.[2]

2 A most készülő *Irodalmi gyakorlókönyv* gyakorlatai a kolozsvári *Minimum Party Társaság* Kászonokban megrendezett összművészeti alkotótáborainak *Rituális írás és olvasás* műhelyében csiszolódtak ki egyetemi hallgatók egy kísérleti csoportjának segítségével 2000–2003 között.

Liminalitás és tartam

A radikális konnekcionizmus a szimbolikus modellálást puszta kapcsolatokra alapozza, ám ezek a kapcsolatok csak a mérhető paraméterek közegében ténylegesek, vagyis a visszafejtés során megkonstruált készülék alkatrészei között; a technikai kapcsolatok működése által modellált gesztuális kapcsolatok azonban mindig szimbolikusak. Az általam javasolt kutatási gyakorlat a radikális konnekcionizmust rituális „konnekcionizmusra" változtatja, ahol a kapcsolatokat nem technikai működés, hanem gesztuális gyakorlás teremti. Továbbá nem modelleket állít fel a kapcsolatok magyarázása végett, hanem gyakorlati útmutatások révén segít eljutni egy történés tartamába. Ezáltal egyszerre kapcsolódik a spirituális, illetve a művészeti rítusokhoz, melyeket a tanítómestereinek tekint. A lelkigyakorlat-vezető és a művész viselkedése mindenkor arra késztet, hogy induljunk meg gesztusaik nyomán, a gyakorláskutató pedig azt a készséget kutatja, amely kapcsolatba hozhat azzal, amit mások gyakorolnak.

A következő irodalmi gyakorlatban a résztvevők keresnek egy-egy kedvenc helyet a tábor körüli tájban. Miután együtt körbejárják a megtalált helyeket, mindenki a sajátjához tér vissza, és ott úgy olvassa el néhányszor az előzőleg kézhez kapott és a többiekével azonos rövidprózát vagy regényrészletet, hogy közben gesztuális kapcsolatot keres azzal a történéssel, amelyre az olvasás idejében talált impulzusok indítják. Ez azt jelenti, hogy minden szándék nélkül hagyják ott lenni az olvasás során felbukkanó késztetéseket, legfőképpen anélkül, hogy megfogalmazni próbálnák azokat. Ehelyett addig, illetve annyiszor maradnak a figyelmükkel mindegyiknél, amíg eléggé tisztán tudják érzékelni a hatásukat. Az olvasmány végén mindig rövid szünetet tartanak, s ezalatt a körülöttük levő táj gesztusait szemlélik ugyanúgy, ahogy olvasáskor az elbeszélés impulzusaira figyeltek. Ha az olvasást befejezték, mindenki elbeszéli a történetet valakinek és meghallgatja azt valaki mástól. Mindig a hallgató megy az elbeszélőhöz, és az elbeszélés ideje alatt mindketten ugyanúgy igyekeznek kitartani a történés tartamában, mint olvasáskor. Ha észreveszik, hogy a figyelmük szétszóródott, akkor újra meg újra visszafordulnak az elbeszéltekhez. Hat résztvevő esetén először az egyes megy a kettőshöz, a hármas a négyeshez és a négyes az ötöshöz. A második fordulóban a kettes megy a négyes helyére, ahol a hármas fogja várni, a négyes a hatos helyére, ahol az ötös fogja várni és a hatos a kettes helyére, ahol az egyes fogja várni. Mindenkinek elég annyit

megjegyezni, hogy olvasás után előbb várnia vagy pedig indulnia kell, és hogy hová fog menni. Az egyes például olvasás után a kettőshöz megy meghallgatni a történetet, majd ott vár arra, akinek ő fogja elbeszélni azt. A kettes olvasás után a helyén vár hallgatójára, majd a négyes helyére megy meghallgatni a történetet. Ahogy a hallgató megérkezik, leül háttal az elbeszélőnek (aki szintén háttal ül neki), s a felidézett gesztusok mentén követi a felidézett gesztusok mentén elbeszélt történetet. Az olvasás, elbeszélés és meghallgatás közötti szüneteket az a séta, illetve várakozás teszi ki, amíg a gyakorlatot végző elsétál az elbeszélőjéhez, illetve amíg megérkezik hozzá a hallgatója, s ezt az időt, akárcsak az olvasás közben tartott korábbi szüneteket, szintén a táj gesztusaival tölti.

A fenti gyakorlatban nincs kibernetikai értelemben vett bemenet és kimenet, illetve kérdés és válasz vagy probléma és megoldás. A kapcsolatok ezúttal nem két, egymással soha nem érintkező végpont/állapot közteseiként működnek, hogy meghatározott elemi számítások vagy a szimbólummanipuláció bizonyos műveletei révén egy produkcióhoz vagy eredményhez vezessenek. Ehelyett a gyakorlatot végzők találnak bele, esnek ki, illetve találnak vissza egy történés ritmusába, a legfontosabb pedig az, hogy megmaradjanak benne. Most nem a történés szabályai, illetve kimenetele a tét, hanem a tartama. Ez kapcsolja össze a rítusba kapcsolódókat, és ez teszi közössé azt, ami történik.

A gyakorláskutatáshoz talán Victor Turner rituálévizsgálatai állnak a legközelebb, különösen annak feltárása, amit ő a szertartás „struktúrá"-ból „communitas"-ba forduló „liminális fázisá"-nak nevez. A közép-afrikai ndembuk között végzett kutatás során a brit antropológus szembefordul az ortodox, társadalomstrukturalista hagyománnyal. Terepen szerzett tapasztalatai, művészeti és humán jellegű olvasmányai arról győzték meg, hogy a társadalom nem azonos az egyének által elfoglalható pozíciók funkcióival – számolnunk kell a társadalmi kapcsolatok más modalitásaival is. Ezért a beavatási, gyógyító, illetve társadalmi felemelkedést szentesítő szertartások vizsgálata során, melyeket *átmeneti rítusok*nak nevezett, legnagyobb érdeklődéssel a mindennapi tér, idő, illetve a mindennapi normák dimenziójából kimozdító liminalitás fázisa felé fordult, amely a beavatandókat megfosztja a társadalmi struktúrában addig elfoglalt vagy a szertartás után elfoglalandó pozíció jegyeitől, és „átmeneti entitások"-ként különbségek nélküli teljes közösségbe foglalja őket. A communitas ideje alatti viselkedés eltér a struktúrabeli viselkedéstől. Itt a csöndben maradás, ott a beszéd a meghatározó; ez egyszerű, amaz bonyolult; itt a fájdalom és szenvedés elfogadása

a cél, ott a fájdalom és a szenvedés elkerülése. A liminális communitast csaknem mindenütt szentnek tartják, mert túllép a strukturált vagy intézményesült viszonyokat irányító normákon, illetve feloldja azokat, és közben a példátlan erő tapasztalata kíséri, merthogy az egyenlősítés vagy a lemeztelenítés folyamata érzelmekkel önti el a rítus alanyait. „Nyílt társadalom"-ként a communitas abban is különbözik a struktúra „zárt társadalmá"-tól, hogy potenciálisan vagy ideálisan kiterjeszthető az egész emberiségre. Csakhogy a communitas spontaneitása és azonnalisága – szemben a struktúra jogi-politikai jellegével – ritkán tartható fenn sokáig, inkább csak átmeneti jelenség két struktúrabeli állapot között. Ha olykor, mint pl. az úgynevezett millenáris mozgalmak esetében, megpróbálják állandósítani, ez a lendület hamar kifullad, és a „mozgalomból" egy újabb intézmény lesz az intézmények sorában – gyakran fanatikusabb és militánsabb, mint a többi, mert képviselői úgy érzik, egyedül kell hordozniuk az egyetemes emberi igazságokat. Normatív, illetve ideológiai változatától eltérően az egzisztenciális vagy spontán communitas tehát a mosté, a struktúra viszont a múltban gyökerezik és előrenyúlik a jövőbe a nyelv, a törvény és a szokások révén.

A kászoni rengetegben zajló *Minimum party* irodalmi terepgyakorlatai valóban leírhatók a struktúra felfüggesztéseként, ami egyfelől a társadalmi pozíció feladása, másfelől az egyéni ösztönök mások rovására történő követésének megtagadása révén teszi lehetővé „az emberek mint puszta emberi lények" (Turner 2002. 118.) közötti liminális kapcsolatot. Legfeljebb azt a megjegyzést kell hozzátennünk, hogy a „beavatandók" a rítust ezúttal nem közvetlenül a saját kultúra „egzisztenciális" hagyományaiból merítik, nem is más kultúrákkal kialakított drámai érintkezésük révén, mint gyakran a millenáris mozgalmak, hanem a viselkedésművészetként feltáruló irodalom írás- és olvasásgyakorlataiból. A kérdés azonban az, hogy kutatási gyakorlatunkban miként bánunk a liminális kapcsolat révén hozzáférhető történésekkel. Turner úgy gondolja, hogy a communitas csak a társadalmi struktúrával való szembenállása vagy azzal való keveredése révén válik nyilvánvalóvá vagy megközelíthetővé. Sajátos dialektikáról beszél, melyben a communitas közvetlensége utat enged a struktúra közvetítéseinek. Az átmeneti rítusokban az emberek csak azért szabadulnak ki a struktúrából a communitasba, hogy azután – a communitas megtapasztalásából új életerőt merítve – ismét visszatérjenek a struktúrába. „Egyetlen társadalom sem képes megfelelően működni e dialektika nélkül." (Turner 2002. 142.) A brit antropológus arra figyelmeztet, hogy a struktúra nemcsak az embereket megkötő bilin-

csek készlete, hanem kulturális eszközök foglalata, amelyek leginkább emberré teszik az embert. A spontán communitas tehát „a struktúrával párbeszédben álló természet", mellyel „egységes életfolyamot alkotnak". (Turner 2002. 154.)

Struktúra és communitas dialektikáját egy erősen Steven Pinkerre emlékeztető fordulattal Turner Lao-ce kocsikerékről mondott aforizmájával illusztrálja, mely szerint a küllők és a kerékagy haszontalanok volnának, ha a kerékben nem lenne rés, üresség. Tudniillik a strukturálatlan communitas éppen így hatol be a struktúrába, és ugyanilyen „elengedhetetlen a kocsikerék szerkezetének működéséhez". (Turner 2002. 141.) A maguk egészében tekintett lények közötti viszonyok metaforákat és hasonlatokat termelnek, vagyis műalkotást és vallást hoznak létre, a társadalmi pozíciók közti viszonyok pedig jogi és politikai struktúrákat. A communitas egzisztenciális minősége tehát csak a struktúra kognitív minőségéhez képest mutatkozik meg: a művészek és próféták az emberiségnek azt a még ki nem használt evolúciós potenciálját villantják fel, amely még nem rögzült struktúrákban. A különböző társadalmakban és az egyes társadalmak különböző időszakaiban a kétféle modalitás egyike vagy másika kerül túlsúlyba, de együtt alkotják az általános „emberi állapotot", már ami az embernek embertársához való viszonyát illeti. „Az igazi bölcsesség abban áll, hogy az *adott* helyen és időben, az *adott* körülmények között megtaláljuk a helyes viszonyt a struktúra és a communitas között, hogy bármelyiket elfogadjuk, amikor túlnyomó súlyra tesz szert, anélkül hogy a másikat elutasítanánk, illetve hogy ne ragaszkodjunk ahhoz, amelyik lendülete éppen kimerült." (Turner 2002. 153.)

Ez a józan intelem mindenképpen megszívlelendő, de a dialektikus modellel az a baj, hogy a struktúrán belül próbálja meg elhelyezni a struktúra és *valami más* kapcsolatát. Emiatt aztán nem világos, hogy a struktúra kiegészíti vagy pedig felülírja a communitast. Turnerre magára is jellemző, amit a ferences mozgalom és általában a millenáris mozgalmak kapcsán kifejt, mivel ő is úgy kívánja megőrizni a liminálissal való kapcsolatát, hogy közben a (szakmai) struktúra normáihoz igazodik. Munkájának igazi újdonsága az antropológiai szaktekintélyekéhez képest az, hogy feltárja a társadalmi kapcsolatok *communitas* dimenzióját. Minthogy azonban belül akar maradni a tudományos megismerés struktúráján, avagy kapcsolatteremtő gyakorlatán, a communitasszal foglalkozást *átmenetivé* teszi egy, a korábbiaknál finomabb, dialektikus modell kialakítása kedvéért. Egy dolog ugyanis a Lao-ce kerekének hézagaiban kapcsolatba kerülni a struktúrához képest *valami mással*, és egészen

más az ürességet „antistruktúraként" integráló kerékstruktúrát egy metastruktúra modelljeként működtetni. Ahogy ezt már a szub-szimbolikus modelleknél is láttuk, az anti-struktúra is sokkal közelebb áll a struktúrához, mint az általa szimbolizált communitaskapcsolatokhoz, úgyhogy a *szimbolikus* antropológia a communitas rítusainak működéséig eszkedő „szubstrukturális" társadalmi modell. Igaz, hogy amennyiben megérteni akarjuk a rítust, ezt csakis a struktúra felől kísérelhetjük meg, de nem biztos, hogy ez azért van így, mert a rítusnak feltétele a struktúra, hanem inkább azért, mert a megértésnek a feltétele!

Az a mód, ahogy Turner megkülönbözteti saját pozícióját a közösséget „belülről" leíró Buberétől, szembetűnően egybevág azzal, amit a *Rituális folyamat* 1995-ös kiadásának előszavában Roger D. Abrahams mond a klasszikus mű szerzőjének kutatói, illetve előadói viselkedéséről. Buber szerint „a közösség az, amikor többé nem egymás mellett (és hozzátehetjük, egymás fölött és alatt), hanem egymás*sal* vagyunk az emberek sokaságában. És ez a sokaság, noha egyetlen cél felé mozog, mindenhol a többiek felé történő odafordulást, a többiekkel való dinamikus szembenézést tapasztalja, egy áramlást *Tőlem Feléd*. A közösség az, ahol a közösség történik." (Buber 1994. 51.) Turner elismeri, hogy talán ezekben a sorokban sikerült legjobban szavakba önteni a communitas bonyolult fogalmát, de éles szemű megfigyelőként és ugyanakkor nem kevés kajánsággal még hozzáteszi: Bubert azonban „inkább tehetséges bennszülött informátornak, nem pedig társadalomtudósnak kell tekintenünk". (Turner 2002. 140.) Abrahams Turner színészi képességeket is felvillantó előadásairól beszél, melyekben mindig elkezdett tréfálkozni vagy bohóckodni, amikor úgy érezte, hogy kezdik túl komolyan venni. (In: Turner 2002. 9.) Másutt „misztikus hajlandóságú szkeptikusnak" (in: Turner 2002. 16.) nevezi, aki inkább az udvari ceremóniamester, semmint a guru szerepét játszotta. A pozíciók közötti ilyen oszcillálás, illetve az azt leíró paradoxonok nyilvánvalóan a dialektikus magyarázat cinkosai, mivel a történésektől eltávolodó, és gyakran egymással is összeegyeztethetetlen modellek áthidalásában próbálnak segíteni. Mikor már ez sem elég, a dialektika a kogníció kultuszának talán legjellegzetesebb szertartásába: iróniába fordul. Ezt tekinthetjük az *értelmezés liminális szakasz*ának, melyben átmenetileg felfüggesztődik a dialektika struktúrája, hogy aztán – például Paul de Mannál – az egymást kölcsönösen dekonstruáló tropológiai rendszer és performatív aktivitás hasadásretorikájának egy kifinomultabb elméletében térjen vissza (de Man 1999). Az ebben a strukturális aspektusában megragadott liminali-

tás azonban még mindig a szimbolikus kapcsolatteremtés köztességéhez tartozik, csak egy korábbi, dialektikus modelltől való eltávolodása kelti azt a látszatot, hogy a modelláláshoz képest heterogén történés szintjén mozog.

A szimbolikus modell magyarázata mindig allegorikus, azaz történés és modell távolságát valamilyen szekvenciális narráció révén igyekszik áthidalni. Az irónia pedig, amit Paul de Man *állandó parabázis*ként határoz meg, minden pillanatban felfejti ezt a narratív szövetet (de Man 2000). Klasszikus meghatározása szerint az irónia valami, ami ugyanakkor az ellentéte is; az állandó parabázis ehhez képest azt mutatja meg, hogy bármi lehet ez az ellentét. Az irónia olyan „nyílt dialektika", mely bármikor kész átfordítani egy modelláló megállapítást akármelyik ellentétébe. Ezért vált a modellálás legfőbb erényévé. Ha a legjobb modellekről is folyamatosan kiderül, hogy elvétették a történést, akkor az újabb modellekre való örökös nyitottság nélkülözhetetlen, még akkor is, ha már csak a modellek változása számít történésnek. Az irónia azért átmeneti rítus, mert a magyarázat átmeneti tagadása révén újabb, „magasabb pozíciójú" magyarázatba avat be: Paul de Mannál úgy, hogy miközben a modell szimbolikusan azonosul a modellálttal, tehát dekonstruálja megkonstruáltságát, a modelláló aktus performanciája folyamatosan leleplezi a modell megkonstruáltságát, tehát dekonstruálja a szimbolikus azonosságot. Ezért mondja Steven Pinker a hatszázlapos lapos munkához írt előszavában: „Ez a könyv, aminek címe az, hogy *Hogyan működik az elme?*, jobban teszi, ha egy alázatot tükröző megjegyzéssel kezdi (...): nem értjük, hogy hogyan működik az elme." (Pinker 2002. 9.) Ugyanennek az „ironikus alázatnak" a jegyében állapítja meg Smolensky is: „Távolról sem világos, hogy a konnekcionista modellek szilárd alapot képeznek-e az emberi kognitív teljesítmény modellálásához." (Smolensky 1996. 90.) Abrahams is ugyanezt az erényt tulajdonítja Turnernek, mikor arról beszél, hogy mihelyt a „mester" észrevette, hogy kezdik túl komolyan venni az előadásában vázolt eszméket, rögtön elkezdett bohóckodni. A spirituális gyakorlatban azonban mások az erények. Míg a jó modellezőnek azonnal ki kell szállnia abból a modellből, amellyel elkészült, a szemlélődőnek épp ellenkezőleg: újra meg újra vissza kell térnie oda, ahonnan a figyelem szétszóródása miatt kiesett. Ha az irónia az állandó parabázis paradoxona, akkor a meditáció a gesztusok ritmusában maradás egyszerűsége. Ez tehát az ironikus liminalitás átmenetisége és a rituális tartam folyása közötti gyakorlati különbség a történésekkel való kapcsolatteremtésben: az ironikus változás az idő aktuálisan leg-

jobban működő modellje, a tartam pedig a gyakorlás mindenkori ideje. Ha most azt mondom, hogy – a modellálást is beleértve – minden rítus *tart*, úgy fog tűnni, hogy mindent egyetlen modell struktúrájába kívánok foglalni. Elméletileg ez elkerülhetetlen, gyakorlatilag azonban megvalósíthatatlan, mert egyszerre sohasem gyakorolhatom magam kétféle rítusban.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SZAKIRODALOM

BUBER, Martin
1994 *Én és Te.* Budapest, Európa (Edinburgh, 1958)
CHANGEUX, Jean-Pierre–RICOEUR, Paul
2001 *A természet és a szabályok.* Budapest, Osiris (Paris, 1998)
CHINMOY, Sri
1993 *Meditáció.* Budapest, The Golden Shore Ezoterika Kft.
DAWKINS, Robert
1989 *Az önző gén.* Budapest, Gondolat (1976)
FOUCAULT, Michel
2001 *A tudás archeológiája.* Budapest, Atlantisz (Paris, 1969)
HAUGELAND, John
1996 A kognitivizmus jellege és kézenfekvő volta. In: Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány.* Budapest, Osiris, 35–63. (1981)
JÁLICS Ferenc
2001 *Szemlélődő lelkigyakorlat.* Bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába. Dobogókő, Manréza–Korda (Würzburg, 1994)
de MAN, Paul
1999 A meggyőzés retorikája. In: Uő.: *Az olvasás allegóriái.* Szeged, Ictus–JATE Irodalomelmélet Csoport, 163–182. (New Haven–London, 1979)
2000 Az irónia fogalma. In: Uő.: *Esztétikai ideológia.* Budapest, Janus–Osiris (1977)
PINKER, Steven
2002 *Hogyan működik az elme?* Budapest, Osiris (New York, 1997)
SMOLENSKY, Paul
1996 A konnekcionizmus helyes kezeléséről. In: Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány.* Budapest, Osiris, 87–135. (1988)
TURNER, Victor
2002 *A rituális folyamat.* Budapest, Osiris (Hawthorne, 1969)

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

GAGYI ÁGNES

JELÖLÉS A GYAKORLATBAN

Berszán István azt, hogy a kortárs irodalomelméleti diskurzusban a jelölésnek és inerpretációnak kiemelt, netán kizárólagos szerep jut, a különböző gyakorlatokban való szegénység számlájára írja, s egy olyan folyamatban helyezi el, amelyben a (nyugati) modern ember a „magabiztosság kalandjában" az ateizmuson keresztül ahhoz a felismeréshez jut el, hogy a gondolkodás a gondolkodó alany identitásához is ugyanolyan illuzórikusan kötődik, mint a korábban valóságosnak vélt tárgyához.[1] Ennek a felismerésnek a következtében a *gondolkodás beszédének* puszta tere válik a kutatás tárgyává, ahol az alany és a tárgy pozíciója megképződik. Berszán szerint ezeknek a megváltozásoknak az eseménye azonban egy lényegileg pozitív aktust, a figyelem odafordulását jelenti, ami mint ilyen kívül van a jelölődés látszólag mindent magába foglaló terepén. *Irodalmi gyakorlókönyvében* olyan figyelemgyakorlatok kísérleteit mutatja be, amelyek segítségével talán gyakorlottabbá válhatunk másfajta odafordulásokban is, mint az interpretációé.

Azok az elméletek, amelyek szerint az emberi tevékenység jellegzetesen a jelölés/nyelv területén zajlik, a jelölésnek tulajdonított általános jelentőségnek megfelelően maguk is globális magyarázó igénnyel lépnek fel. Ennek a globális igénynek a másik oldala, hogy olyan körkörös interpretációs rendszerekként működnek, amelyek bármilyen választ képesek magukba visszaintegrálni, s ilyen módon felfüggesztik a cáfolat lehetőségét. Példaként Lacannál és Heideggernél láthatjuk azt, hogy hogyan építi rá egy-egy ilyen körkörös rendszer a szubjektum (tulajdonképpen üres) fogalmának és a nyelvnek a viszonyára mindazokat a tételeket, amelyek az emberi létezéssel kapcsolatban felmerülhetnek.

A dolgozatban ezeket a kérdéseket szeretném újra elővenni: nem abból a szempontból, hogy mi az, ami ezektől elhatárolva, mint általuk figyelmen kívül hagyott elem felmutatható, hanem épp fordítva, azt szeretném megnézni, hogy milyen kapcsolódásokra figyelhetünk fel az ezekben az elméletekben körvonalazott szituáció és más, esetleg nem

1 Berszán István: *Irodalmi gyakorlókönyv*, kézirat.

is elméleti igényű megfigyelések között, hogy esetleg a nyelvvel kapcsolatos globális elméleti igények *épp ilyenekként* ágyazódnak be rajtuk kívül maradt, de a beágyazottság értelmében nem rajtuk kívüli összefüggésekbe.

A nyelv mint a szubjektum konstitúciójának elve

Habermas azokat az elméleteket, amelyek a létet vagy az individuum képződését egy kiemelt jelentőségű nyelv viszonylatában gondolják el, azokhoz a kísérletekhez sorolja, amelyek a vallást helyettesítő racionális ész és az egységes szubjektum modern garanciáit kritizálják, s ehhez képest próbálnak valamilyen alternatívát nyújtani. A *Filozófiai diskurzus a modernségről* annak a problémának a mentén veszi sorra a különböző észkritikákat, hogy a racionális öntudatból nem vezethetők le olyan mértékek, amelyek a modern világból származnak, ugyanakkor alkalmasak a világban való tájékozódásra, de az önmagával meghasonlott modernség kritikájára is. A modernségnek, mivel a múltat nem ismeri el érvényes normaként, önmagából kell merítenie saját normativitását, s ez a korszakos újat kezdés a magából újat szülő jelen minden egyes pillanatában megismétlődik. Habermas szerint Hegel az olyan abszolútum fogalmával, amely leküzd minden abszolutizálást, s csak az önnevelés végtelen, minden végest magába emésztő folyamatát tartja meg mint feltétlent, tulajdonképpen a modernséget a saját elvéből ragadja meg.

Az önmagában való megbizonyosodás állandóan kiújuló modern szükségletét azonban Habermas egyáltalán nem elszigetelt, pusztán episztemológiai vagy filozófiai problémaként gondolja el, hanem a „modernizáció" gyakorlati folyamataival, az ipari termelés, a piacgazdaság, a modern adminisztratív állam kialakulásával, a hagyományos közösségek felszámolódásával szerves összefüggésben. Az észkritika esztéta, praxisfilozófiai, metafizika-kritikai vagy éppen retorikai ágazatait a mindenkori életvilágbeli problémák által feladott feladatokhoz méri, vagy éppen ezekhez képest marasztalja el, mint „kézzelfogható társadalmi patológiák misztifikációi"-t. (Habermas 1998. 160.)

A nyelvet vagy jelölődést az emberi működések szempontjából kitüntetett fontosságúnak tekintő elméletekben ez a terület szükségszerűen különleges súlyokkal terhelődik, amint – alapjában bármennyire formális legyen is az elv, ami ezt megengedi – az emberi létezés tartalmait is felvállalja. A nyelv jelentőségét előtérbe állító egyik leghatásosabb

irány, a hermeneutikai filozófia szempontjából ennek a megterhelésnek a lehetőségét egyrészt az alkalmazás fogalma mutatja meg, másrészt pedig magának a nyelvnek egy olyan felfogása, amely már a startvonalon feltételezi az értelemmel telítettséget (ilyen értelemben nem is tartozik a jelölődés formális erejét hangsúlyozó elméletek közé).

A *Lét és idő*ben Heidegger a nyelv jelentőségét a jelenvalóság létének feltárultságát konstituáló fundamentális egzisztenciálékkal, a diszpozícióval és a megértéssel kapcsolatban tárgyalja. Az önmaga számára feladatként adott jelenvalólét a diszpozícióban és a megértésben tárul fel önmaga számára egészként mint *belevetett kivetülés*, mint olyan világbavetett létező, amely számára a belevetettségnek ez az otthonossága mindig fel is feslik saját lehető-létének távlatában, s csak az elhatározás elvállalásának mindig megújuló feladata révén tarthatja fenn saját egzisztenciáját mint olyan létező, aki számára önmaga léte a tét. Az ilyen értelemben vett egzisztenciális tétek súlya felől érthetjük meg a beszéd jelentőségét: a beszéd (a nyelv egzisztenciál-ontológiai fundamentuma) egzisztenciálisan éppoly eredendőnek számít, mint a diszpozíció és a megértés, mivel a beszéd az érthetőség artikulációja. A világban-benne-lét diszpozicionális érthetősége beszédként nyilatkozik meg, amint „az érthetőség jelentésegésze szóhoz jut". A beszéd jelentésszerűen artikulálja annak a jelenvalólétnek a feltárultságát, aki mint megértő, mindig már a megértettnél tartózkodik. Ilyen értelemben azt kell mondanunk, hogy a beszédben az érthetőség jelentésegésze *jut szóhoz*, a jelentések öltenek testet a szavakban, és nem a szódolgokat látjuk el jelentéssel. Ezzel kapcsolatban Heidegger a hallás jelenségére utal: ha valamit nem értünk, azt mondjuk: nem hallottuk jól. A hallás eredendően megértő, mindenekelőtt sosem hangokat vagy zajokat hallunk, hanem a berregő autót, az északi szelet, a pattogó tüzet. Az, hogy mindenekelőtt megértett jelenségeket hallunk, fenomenális bizonyíték arra, hogy a jelenvalólét mint lényege szerint megértő mindenekelőtt a megértettnél van.

A beszédben tehát a megértés mint a jelenvalólét alapvető egzisztenciális jellemzője jut szóhoz, ugyanennyire alapvetően hozzátartozik azonban a diszpozíció is. Amikor a jelenvalólét beszél, kimondja magát, de nem mint egy „belső", ami a külsővel szemben elkülönülő lenne, hanem éppen azért, mert világban-benne-létként megértően már eleve „kint" van. Amit kimond, az egyúttal a kívül-lét, a diszpozíció (hangulat) mindenkori módja is, ami a benne-lét teljes (egészként, belevetett kivetülésként való) feltárultságára vonatkozik. A diszpozicionális benne-lét beszédbeli megnyilvánulásának mutatói a hanghordozás, a moduláció,

a beszéd tempója, a „beszélés jellege". „A diszpozíció egzisztenciális lehetőségeinek közlése – azaz az egzisztencia feltárása – a 'költői' beszéd sajátlagos céljává válhat." (Heidegger 2001. 193.)

Látható, hogy a poétikus nyelv szükségszerű módon nyer itt kulcsszerepet, bár ennek a szerepnek a kifejtését Heidegger későbbre hagyta („költőien lakozik" hely). Mivel az emberi létet a jelenvalólét léteként definiálja újra, s a saját maga számára feladatként adottan, az elsősorban megértőként egzisztáló jelenvalólét világba-vetett és kivetülő aspektusai a nyelvben találkoznak, a nyelv önálló, poétikai mozgása az emberi lét konstitúciójának elsődleges terepévé válik. Egy másféle dinamikát követő levezetés eredményeként ugyanezzel a következtetéssel találkozhatunk Lacannál is. Lacan a Heideggerétől teljesen eltérő technikát alkalmaz az emberi létezés tétjeinek nyelvivé való konvertálására, a két konstrukció erővonalai bizonyos szempontból mégis azonosnak tekinthetők, mintha a konverzió által létrehozott pozitív súlyoknak – talán nem véletlenül – másik oldalon egy eredendő hiány tételezése felelne meg.

Azt, hogy a nyelvi konverzió következményeként a konvertált tétek a nyelv poétikai funkciójában sűrűsödnek össze, kézenfekvőnek tűnik magának az áthelyezés logikájának a szükségszerűségeként értelmezni. Bár azt gondolom, hogy egy ilyen összefoglalás előtt vagy helyett érdemesebb végigkövetni az érvelés ide vezető vonalait, az irodalomelmélet igényeinek kiterjesztése szempontjából ugyanis ezek a folyamatok biztosan ugyanabba az irányba hatottak.

Azzal szemben viszont, ahogy Berszán a jelölődés gyakorlatának kizáró uralmát, illetve ennek (például irodalmi) következményeit kritizálja, számomra inkább az tűnik fel Heideggernél, Gadamernél vagy Lacannál, hogy mintegy az emberi létezés *egészének* a nyelvivé konvertálásán dolgoznak. A kizárás helyett ebben a munkában egyértelműen a beemelés gesztusa a meghatározó, s bár ezt egy ideológiakritikai fordulattal pusztán a kizárás prezentálásának módjaként is felfoghatnánk, számomra mégis inkább az merül fel kérdésként, hogy honnan származik a beemelésnek ez a sürgetése. A dolgozatban ezt a folyamatot a környezete szempontjából szeretném szemügyre venni, megvizsgálni, hogyan mutatkozik meg, ha rajta kívüli feltételekbe beágyazottként fogjuk fel. Úgy gondolom, hogy egy ilyen megközelítés rávilágíthat egyrészt a jelölődés elméleteinek éppen a más „gyakorlatokkal" való legszorosabb összekapcsoltságára, másrészt pedig, mivel éppen ezekre a kapcsolódásokra figyel, lehetővé teszi egy olyan pozíció megtalálását, ahonnan

ezekre az elméletekre vonatkozóan is felvethetők a felelősségnek, a gyakorlati alkalmazásnak vagy beavatkozásnak a kérdései.

Bár az irodalomelmélet szempontjából megkerülhetetlen jelentőséggel bírnak, nem térek itt ki Derrida és Paul de Man elméleteire. Úgy tűnik számomra, hogy a nyilvánvaló különbségek ellenére a nyelvi konverzió felépítése szempontjából nem nyújtanak eltérő megoldást Heideggerhez képest olyan értelemben, ahogy az Lacannál a pszichoanalitikus hagyomány talaján történik. Mindketten a legszorosabban követik azt a heideggeri gesztust, ami az emberi tételet egy ontológiai síkra sűríti, amely a meghatározatlanság semmijéből *nyelvi módon* konstituálódik újra meg újra.

A lacani elmélet egy másik pozícióból, de keresztmetszetében a Heideggeréhez nagyban hasonló módon dolgozza ki a szubjektivitás egy eredendő feszültségben való létének elméletetét. Akárcsak Heideggernél, a szubjektumformálódás itt is egy elsődleges kivetülés során történik, a jelenlét önmagához való viszonya a másokhoz viszonyuló létben konstituálódik. A két elmélet közti legfőbb analógiát talán annak a módjában pillanthatjuk meg, ahogyan a jelenvalólétet vagy a szubjektumot mintegy funkcionális negatívumok egymásnak való megfeleltetésével írják le, egy alapvető feszültség erőterét írva körül ezzel: a szorongás/gond, illetve a vágy fogalmait.

Abból, hogy a mozgását még koordinálni képtelen, táplálkozás szempontjából teljesen függő csecsemő felismeri magát a tükörben, Lacan arra következtet, hogy az ember rendelkezik valamilyen külső képzettel a teste teljes formájáról még ennek valódi tapasztalata előtt, vagyis ez egy szükségszerűen külsődleges, inkább alkotó, mint alkotott képzet. Ez a forma az ego instanciáját, még mielőtt elnyerhetné egyéb meghatározottságait, egy fikciós vonalban helyezi el, amely soha nem redukálódik az egyénre. A szenvedélyek egónak nevezett szerveződése azon az elidegenítő aktuson alapul, amely során az egyén magát egy tőle idegen imagóban fixálja. Ez az identifikáció szolgál a másikkal való imaginárius azonosulás, illetve a nyelv által kölcsönzött univerzális alanyi funkció elfoglalásának alapjául. (Lacan 1977. 6, 19.) Az a formális fixáció, amely az egót és tárgyait állandósággal, identitással, szubsztancialitással ruházza fel – azokkal a tulajdonságokkal, amelyek az ember 'dolgait' jellemzik az érzékelésünk által a háttértől megkülönböztetett képzetekkel (Gestalten) szemben (Lacan 1977.16.) –, s így ezeknek a dolgoknak instrumentális és szimbolikus polivalenciát kölcsönöz, ugyanakkor egy meghaladhatatlan folytonossághiányt vezet be. A nyelv által megkülön-

böztetett dolgokat (az alanyt is) előbb határozza meg a többi nyelvi elemmel való formális viszonyuk, mint az egyén bármely tapasztalata. A jelölő szolgálatában álló ember szükséglete elidegenült formában, mint igény tér vissza hozzá. Az igény túlnyúlik a kielégülés partikularitásán (mindig jelenlétben és hiányban gondolkodik, felruházza a másikat az igény kielégítésének képességével, tehát a kielégítés megvonásának képességével, s minden pillanatnyi kielégülést a szeretet/szerelem bizonyítékaként követel, amit ha megkapott, rögtön újra van szüksége). A szükséglet és az igény közti különbség az igényen *túl* jelentkezik mint vágy. Mint a *szimbolikus* által meghatározott igény és az ember konkrét szükséglete közti különbség, a vágy mint negativitás mindig a másik vágyára vonatkozik (az ember vágya a másik vágya). Ennek a vágynak a fallosz felel meg, ami a szubjektum számára a másik vágyának, tehát saját vágyának az okaként jelenik meg. A szimbolikusban konstituálódó szubjektum és az ego, illetve imagói közti imaginárius viszony nem mindig harmonikus. A modern emberben ez a hasadás egész mélységében megmutatkozik, egy önbüntető neurózisban, amelyben az ember minden pillanatban öngyilkossága árán teremti a világát. A szimbolikus szolgaság állapotában levő ember számára a kivezető út nem a szimbolikus törvényen innen, hanem azon túl, a vágyon keresztül vezet. A pszichoanalízis fő teljesítményének Lacan azt tartja, hogy felfedezte a szó törvényének hatását az emberre. Az analízis a nyelv jakobsoni értelemben vett (önmagára vonatkozó) poétikus funkciójával manipulálva a vágy szimbolikus közvetítésén dolgozik. (Lacan 1977. 106.) Az, hogy az analitikus munka során a szubjektum saját magát előre és visszamenőleg szüli meg, nem semmiből való teremtést jelent, hanem éppen az esetlegességeknek egy olyan elrendezését, amelyet a szubjektum *igazságként ismer fel*. Az analízis tétje a vágy (az e rendszer által körbeírt vakfolt negatív megjelenése) általi sikeres közvetítés a szimbolikus konfliktusok és az imaginárius fixációk közt.

Bár a nyelvnek itt részben más funkció jut, mint Heideggernél, a fenti – nyelvi módon végzett – feladat megfeleltethető annak, ahogyan a jelenvalólét saját belevetettsége (a „közfelfogásban" adott értelemösszefüggésekbe való belevetettség értelmében is) és saját lehető-létként való léte közt kifeszül és közvetít, egy olyan szorongásban, amelynek tárgya, akárcsak a vágyé, „nincs ott", hanem magát ezt a közvetítésben leledzést jelöli. Mivel itt az ember teljes létét magába foglaló, valódi igazságfolyamatról van szó, ez a közvetítés nemcsak gondolati aktust jelent, hanem

az ember emberként való létezését, a világon és önmagán való munkálkodásának minden pillanatát.

A két elméletnek az erkölcsre vonatkozó következtetései a szerzők dikciójának különbségei miatt első pillantásra teljesen különbözőnek tűnhetnek. Az a mindig szűkülő ösvény azonban, amelyet Heidegger a tulajdonképpeniség számára kijelöl, s amelyhez képest tudnunk kell, hogy mindig a hanyatlás állapotában is vagyunk, pontosan megfelel annak a területnek, amely a lacani szubjektum esetében a szimbolikus követeléseinek legtökéletesebb teljesítési igénye lenne (a tökéletes morális pozíció elfoglalása, más néven): az a keskeny perem, ahol a szubjektum az önkonstitúció teljes feladatát magára vállalva egyúttal önmaga semmisségével néz szembe. Ezt a határt elgondolhatjuk a szimbolikusban adott mintának és az ego ettől való eredendő, meghaladhatatlan különbségének a kettőssége mentén (nem abból adódik a különbség, hogy az ego valami *más* lenne, mint ez a minta, hanem mert saját diffúz „lehetőléthez" képest mint ego-entitás csakis ennek az azonosulásnak a másodlagos mozzanatában konstituálódik, akárhányszor kérdezzen is rá „önmaga" valós létére), de amint a jelenvalólét szorongásának „amitől"-je és „amiért"-je is a világban-való-léte, ez a határhelyzet egyúttal arra is vonatkozik, hogy ebben az erőfeszítésben az ego magának a szimbolikus mintának az érvénytelenségét tapasztalja meg abban a tapasztalatban, hogy ő maga mindig maradékként kiesik a benne való eloszlás művelete során. Ahhoz azonban, ami kimarad, a csakis szimbolikusan konstituált én nem fér hozzá, illetve a folyamatos szimbolikus közvetítés terhét vállalhatja csak fel egy nem szűnő feszültségben, amely mindig túlmutat azon, ami közvetíthető, afelé, ami „nincs ott".

Ez a tevékenység tehát mindkét szerzőnél bármilyen alap kimunkálása előtt magát ezt a munkálkodást jelenti, aminek semmi esetre sem lehet mögé kérdezni vagy másként feltenni a kérdést, hiszen bármilyen kérdés már mint e munka része fogalmazódik meg. Mégis, az a tapasztalat, hogy az egyén világ- és önkonstitúciójának problémája két, eltérő fogalomrendszerrel dolgozó elméletben is ennyire hasonló módon jelenik meg, főként pedig az, hogy *két* esetben követhetjük végig, hogy miként szül ez a probléma egy mögékerülhetetlen, tökéletesen általános interpretációs rendszert, s az egyes elméletet az egyetlen lehetséges globális magyarázattá avatja, nos, ez arra bátoríthat, hogy feltételesen el merjünk tekinteni ettől az általánosságigénytől.

Egy ilyen „eltekintés" szabadítaná fel az utat annak a kérdésnek a számára, hogy hogyan lehetne az önkonstitúció problémáját történeti-

ként felvetni. Nem egy mindent megelőző alapvető aktusként elgondolni tehát – bár tartalmilag ez itt megkerülhetetlennek tűnik (mi lehetne előbb, mint maga a konstituáló aktus) –, hanem történetileg kialakult kényszerek folyományaként. Ily módon ahelyett, hogy magunk is belépnénk az egyes elméletek általánosító erőterébe, arra irányíthatjuk a figyelmünket, hogy milyen körülmények között, miért alakulnak épp ilyenekké, s hogy milyen viszonyban állhat az általánosító tendencia azokkal a körülményekkel, amelyek közt ezek az elméletek megszületnek.

A gyakorlatként értett nyelv mint a másokhoz való viszony elve. Alkalmazás és kommunikatív cselekvés – különböző perspektívák

Az emberi lét teljességének *nyelviként* való felfogása a filozófiai hermeneutikában a szubjektum önkonstitúciója mellett, illetve épp ezzel egyidőben, a megértés és a nyelv *társadalmi* jellegére is épít. Az egzisztenciális (nyelvi) megértés a másik megértésének alapvető lehetőségét jelenti, alapvetőt abban az értelemben is, hogy a jelenlétnek a jelenlét-hez való viszonya a másokhoz viszonyuló létben tárul fel. Heideggernél a mások semmiképpen sem kéznéllevőséget jelentenek, hanem ugyancsak jelenvalólétet, akikkel „együtt vagyok jelen". (Heidegger 2001. 144.) A másik épp az, akitől az ember *nem* különbözteti meg magát. A jelenlét világa közös világ, a világonbelüli magánvalólét: együttes jelenvalólét.

A megértés egzisztenciális jelentőségének társadalmi (emberek közötti) értelmezése Gadamer *horizont-összeolvadás* fogalmában vált a humán tudományokat, így az irodalomtudományt is mélyen meghatározó jelentőségűvé. Gadamer a hatástörténeti tudat működésének, a művészet- és irodalomértelmezésnek a viszonyában beszél a nyelvi megértés egzisztenciális szerepéről, ezt azonban mindvégig a heideggeri koncepcióra alapozva teszi, s a megértési szituációt, az értelmező és a „másik" viszonyát mindig mintegy személyek közöttiként, elsősorban a tisztelet, akár alázat, vagyis egyúttal az erkölcs terepeként is kezeli. A másik ember fele való odafordulás, a másik (folyamatként értett) megértése a saját létem gazdagodását jelenti itt, egyszerre episztemológiai, ontológiai és erkölcsi mozzanatként. Az erkölcsi dimenzió bevonása mellett a nyelvi megértés gadameri interpretációja azzal is hozzájárul az emberi létezés nyelvivé konvertálásának munkájához, hogy a művé-

szetnek az emberi lét számára (a fentiekből érthető módon) *alapvetőként* felfogott megértését „rehabilitálva", ezt kiterjeszti az emberi lét összes területére.

Az alkalmazás fogalmát Gadamer a megértés és értelmezés hagyományosan számon tartott mozzanatai mellett újra a hermeneutikai probléma mozzanataként tárgyalja, rámutatva a filológiai hermeneutikának a jogi és teológiai hermeneutikával való szoros kapcsolatára. Mivel a szellemtudományi megértés is lényege szerint történeti, azaz a szituációra vonatkoztatva mindig másképpen ért ahhoz, hogy egyáltalán megérthessen, Gadamer szerint nincs értelme megkülönböztetni egymástól a normatív, kognitív és reproduktív funkciókat. A megértésben a megértendőt valamiképpen mindig alkalmazzák az interpretáló jelenlegi helyzetére. Ahogy a jogi és a teológiai hermeneutika számára konstitutív az a feszültség, amely a törvény vagy az ige szövege és ezeknek az ítéletben vagy a prédikációban történő konkrét alkalmazása között fennáll, ugyanúgy a szellemtudományi hermeneutika is mindig azt érti meg, aminek *érvényesülnie kell*, így egyúttal már alkalmazván is azt.

A nyelvi megértés érvényének általános kiterjesztéséhez nagyban hozzájárul Gadamer azzal, hogy a hermeneutikai feladatot a rekonstrukció és integráció konkrét elemekkel „pepecselő" tevékenységére osztja le. Gadamer a művészetben és a történelemben számunkra megnyilvánuló igazságra irányuló kérdéssel kapcsolatban hangsúlyozza ezek fontosságát, világos azonban, hogy a hermeneutika megőrzi itt azt a szerepet, amelyet Heideggernél játszott, azaz „az egzisztencia egzisztencialitásának analitikáját". (Heidegger 2001. 55.) A megértés és a megértésre adódó konkrét találkozásainak (alapvetően művészeti) elméletét kidolgozva Gadamer széles és jól járható utat vágott, amelyen őt követve a humántudományos irányzatok jelentős része remél eljutni a nyelvi létmegértés (alapvetőként tételezett) üres feladatától az életben oly gazdagon adódó jelenségek összességéig.

Az alkalmazás fogalma révén a kommunikáció cselekvésjellege is megragadhatóvá válik a filozófiai hermeneutika felől. A kommunikáció mint a megértés hermeneutikai fogalma sosem csak a világban végbemenő történést jelenti, hanem a lét kibomlásának aktusát a megértésben. A megértés pedig itt nemcsak egy intellektuális aktus, hanem lét- és értelemtörténés, amely az egzisztenciális élethelyzetnek az egészét hozza mozgásba, s konkrét tapasztalati megnyilvánulásában mint cselekvés nyilatkozik meg.

Lacannál a nyelvi kommunikáció a pszichoanalitikus elmélet dinamikájánál fogva nem alkalmas arra, hogy a társadalmiság kizárólagos terepeként szerepeljen. A pszichoanalízis energetikai nyelvezetében a személyközi viszonyok is mint tárgymegszállások vagy ezek visszavonása írhatók le, olyan folyamatokként, amelyek nem feltétlenül nyelviek. A vágyközvetítés nyelvben megoldott feladata merőben más elvek alapján működik, s a személyközi viszonyokban sokkal kevésbé írható le direkt transzformációként, mint a nyelvben adott értelem általi „létembengazdagodás". Bár a modern önmegsemmisítő neurózissal kapcsolatban Lacan is gyakran utal a szeretetre mint megoldásra, azoknak a síkoknak a különbözősége miatt, amelyeken ezt meghatározza, Habermas kommunikatív cselekvéskoncepciójával kapcsolatosan csak Heideggerre és Gadamerre fogok visszautalni.

Habermas a kommunikáció és cselekvés viszonyát tárgyalva a személyes léttörténésnek egy ontológiai perspektívából felvetett problémája helyett a társadalmi kommunikáció gyakorlati jelentőségére és funkcióira figyel. Ami nála és a filozófiai hermeneutikában is nagyon fontos igényként jelentkezik, az az értelem lehetőségére vonatkozó kérdésnek a kommunikációval kapcsolatos újrafelvetése egy olyan kontextushoz képest, amely a szubjektum egységesítő funkcióval túlterhelt szolipszizmusával szemben csak a puszta rendszer-termékként felfogott személyiség teljesen exteriorizált elképzelését nyújtja alternatívaként.

A kommunikáció mint cselekvés e kétfajta értelmezésének szempontjából valószínűleg kulcsfontosságú az a kérdés, hogy milyen irányból közelítenek ehhez a problémához. Heideggernél a létre vonatkozó kérdés evidens módon mindent megelőző kérdés, amelyben a jelenvalólét mint önmaga számára adott feladat létezik. A jelenvalólét ilyen elhatározottságával az akárki világa áll szemben, amit jellegzetesen modern életvilágként, példaként a tömegközlekedési eszközökre utalva ír le. A jelenvalólét világban-benne-léte mindig otthonosság is, de a szorongás mint diszpozíció által mindig nem-otthonosként felfedett is, a világban tájékozódás élményéhez az az érzés is társul, hogy „semmi sincs sehol", a világ úgy, ahogyan adott, nem érvényes. Az igazság mint érvényesség a jelenvalólét mint megértési folyamat létében születik, amint az elhatározásban visszatér saját belevetettségéhez.

Mindez Habermas számára inkább egy strukturális kényszer eredményének tűnik, mintsem olyan legvégső problémának, amelynek lehetetlen mögékerülni. Azt, hogy a szubjektum magára hagyatott, hogy a világot érvénytelennek érzékeli, s hogy számára az értelem igénye mint

saját heroikus feladata jelentkezik, a modern társadalmi szerveződés jellegzetességeként írja le.

Habermas a modernitás problémáit a társadalmi racionalizáció folyamatának kapcsán ragadja meg. A racionalizáció intézményes kifejlődése következtében egyre kiterjedtebb és koherensebb racionalizált részrendszerek épültek ki, amelyek egyrészt önállósodva kiszakadtak az életvilág kommunikációs és ellenőrző folyamataiból, másrészt viszont erőteljesen visszahatnak rá. A pénz és a hatalom médiumai, mint funkcionálisan differenciálódott és eltárgyiasult interakció-tartományok egyfelől teljes szabadságot biztosítanak az egyén számára azáltal, hogy elvileg csak mint az egyéni választásokat lehetővé tevő általános normatív rendszerek konstituálódnak, másrészt viszont a személyes megvalósulás számára pusztán a szétdarabolt, funkcionális betagozódás módjait kínálják. A monetarizáló, bürokratizáló folyamatok ilyen módon átnyúlnak azokra az élettartományokra is, amelyek funkciójuk szerint a kölcsönös megértésre irányuló cselekvésre vannak utalva. Míg egyrészt elszakadnak az egységesítő életvilágtól, másfelől ezeknek a funkciórendszereknek éppen ebben az életvilágban kell intézményesülniük, s behatolnak a kulturális integráció, szociális integráció, szocializácó belsejébe. Az alrendszerekké önállósult, az életvilág horizontján túlnyúló interakciós összefüggések a normától mentes társadalmiság második természetévé merevednek. A reprodukciós tényezők szintjén ez azt jelenti, hogy a kultúra területén az identitást garantáló tradíciómagok elválnak a konkrét tartalmaktól, amelyekkel a mitikus világképekben valaha szorosan összefonódtak. A társadalom szerveződése szintjén általános elvek kristályosodnak ki azokból a kontextusokból, amelyekhez a primitív társadalmakban valaha hozzátapadtak (a jog és morál elvei mind kevésbé vannak partikuláris életformákhoz szabva). A személyiség szempontjából pedig ez azt jelenti, hogy a szocializációs folyamatban megszerzett kognitív struktúrák egyre inkább elválnak a kulturális tudás tartalmától, amivel a konkrét gondolkodásban eredetileg integrálódtak. Egyre változékonyabbak lesznek a tárgyak, amelyeken a formális kompetenciákat begyakorolják.

Annak a szabadságfoknak a következtében, amelyet az életvilág strukturális komponensei nyernek, Habermas szerint a kultúra szinjén a tradíciók cseppfolyóssá, reflexívvé válása érzékelhető, a társadalomban a legitim rend egyre inkáb függ a normatételezés és -megalapozás formális, diszkurzív eljárásaitól, a személyiség számára pedig mindez egy

erősen elvont Én-identitás kockázatos önigazgatásának állapotát eredményezi. (Habermas 1998. 229.)

Látható, hogy ezek alapján Habermas számára az, hogy a létkérdés mint a jelenvalólét problémája egyáltalán felmerülhet, olyan folyamatoknak a *következményeként* mutatkozik, amelyek révén strukturális kényszer váltja ki a garantált tudás felbomlását, a generalizált értékek és normák tételezését és az önigazgatott individualizációt. A személyiség általa leírt helyzete éppen annak az állapotnak felel meg, amelyben Heidegger a jelenvalólétet belevetett kivetülésként ragadja meg: egy olyan világ inkoherens funkcióiba elosztva, amelyek megelőzik saját egzisztenciáját, s elvileg olyan szabadon és elvont módon magára hagyatva, hogy saját halálához előrefutóként kell önmagát mintegy elhatározásként megértenie.

A kétfajta megközelítés által alátámasztott igények itt mintha látványosan eltérnének: Heidegger ezt a helyzetet univerzálisnak tekinti, s vállalását mintegy állandó erkölcsi követelményként állítja a jelenvalólét elé. Habermas a társadalmi kommunikáció deficitjét patologikusnak tekinti, s a kommunikatív cselekvés és a diszkurzusetika lehetséges „terápiáját" igyekszik kidolgozni rá. Mégis jól látható, különösen, ha Gadamernek a belevetettséget a történetiség és nyelv szempontjából hangsúlyozottan komolyan vevő gesztusát is figyelembe vesszük, hogy a filozófiai hermeneutika és a kommunikatív etika is a tanulásnak ugyanazt a szakadatlan folyamatát írja elő, amely az objektív megismerés tárgyiasító gesztusa helyett a megismerőt mindig a megismerttel való viszonyának függvényében gondolja el, s a közvetítésnek ebben a folyamatában reméli visszanyerni az *értelem* lehetőségét.

Habermas reménytelennek tartja az értelemkivetítés egyszemélyes munkáját egy olyan társadalmi rend viszonylataiban, amelyben éppen a koherens önreflexió lehetősége veszett el. Max Weberre utal, aki szerint a modernitás állandó korszakos újat kezdésével a vallás egységesítő hatalma helyett „szakértői kultúrák" alakultak ki, ahol a tudomány (racionalitás), művészet (esztétikum) és a jogi-morális elvek területei ahelyett, hogy a mindennapi életvilágban szervesen egyesülnének és egymásra vonatkoznának, éppen hogy kiszakadnak belőle, és egymástól is függetlenedve önállóan fejlődnek tovább. Habermas szerint az önállósult társadalmi rendszerek és az életvilág imperatívuszai közti konfliktusokat nem lehet a rendszeren belül fennálló kompromisszum-struktúrákkal elhárítani. Másrészt azonban, mivel az önállósult részrendszerek nem képeznek egységes rendszert, nincs egy olyan reflexív centrum vagy végrehajtó

rendszer, amely alapján a forradalmár bárhol ráléphetne a társadalmi totalitás önmagára vonatkozásának pályáira. Egy ilyen makroszubjektum hiányában a társadalmi önreflexió esélyét a bürokratikus irányítás és piacgazdaság közti vita helyett a nyilvános kommunikáció fenntartásában látja. Az önreflexió stabil centruma helyett itt tehát inkább egy „törékeny hálóról" lenne szó, amelyben az egymásnak ütköző életvilágok nem értetlenül állnak egymás mellett, hanem „Mint totalitások követik az univerzális iránti igényük szívóhatását, s addig-addig dolgozzák le egymáson különbségeiket, míg a kölcsönös megértési horizontok 'össze nem olvadnak', ahogy Gadamer mondja". (Habermas 1998. 291.) A diskurzusetika mint rekonstruktív tudomány a mindennapi interakciókban eleve adott, a kommunikációban konstituálódó közös igazságokat vizsgálja, szerepe a terapeutikus közvetítés az egymástól függetlenedett kognitív, esztétikai és erkölcsi területek és a mindennapi életvilág között. Ez a gyakorlati terapeutikus és kritikai tevékenység a társadalmi valóságot a kommunikáció ideális formájához viszonyítja, ahol „a résztvevő minden egyes személy érdekeinek figyelembevételével kényszermentesen fogadja el a norma általános követéséből származó belátható következményeket és mellékhatásokat". (Habermas 2001. 172.)

A megértés folyamatának személyes-egzisztenciális és társadalmi-terapeutikus értelmezései nagyon érzékeny, állandóan körbeforduló viszonyban állnak egymással. Formálisan ez azt jelentené, hogy mindkettő újra meg újra integrálni képes a másikat: Heidegger felől a Habermas által leírt probléma mint a létmegértés *egy* esete tűnik fel, másik felől viszont a jelenvalólét mint saját létmegértésében egzisztáló létező elképzelése tűnik egy történelmileg kialakult helyzet tudati megfelelőjének. Másrészt azonban ez a körkörös kapcsolódás nem szükségszerűen csak formális, hanem a legkonkrétabb tartalmi viszonyokat is magába foglalhatja. Semmi nem zárja ki, hogy a Habermas által leírt szituációban leledző szubjektum *valóban úgy tapasztalja magát*, mint önmaga számára feladatként adott jelenvalólét. Az, hogy Habermas filozófiai rendszereket „kézzelfogható társadalmi patológiák misztifikálásai"-ként (Habermas 1998. 150.) minősít, még nem feltétlenül vesz vissza ezek társadalmilag valós létéből. Clifford Geertz veti fel *Az ideológia mint kulturális rendszer* c. tanulmányában, hogy vajon igaz-e, hogy az ideológia megfogalmazása egyszerűbb, mint a tények. Geertz szerint, ha a jelentések egymásra hatása társadalmi folyamat, ami nemcsak a fejekben, hanem a világban is zajlik, ahol az emberek beszélnek és megértik egymást, akkor a szimbolikus cselekvés vizsgálata mindig egyúttal szociológiai jellegű is, s

a szimbolikus képződményekkel és ezek környezetével egyszerre, a valóság egyenrangú részeiként kell számolni.

Heidegger, Lacan és Habermas egyaránt egy olyan állandó közvetítési folyamatként jelöli meg a modern ember helyzetét, amelynek másfelől valamilyen alapvető hiány felel meg. Heidegger ezt a hiányt a jelenvalólét alapvető (örök) egzisztenciális jellemzőjének tartja. Lacan a szubjektumképződés és a nyelv viszonyában kialakuló csapdahelyzetnek, ami bár állandó emberi jellegzetességnek számít, a modernitásban egyre inkább kiélesedik. Habermasnál ez a hiány által indukált állandó közvetítési folyamat a magát önmagából folyamatosan újjászülő modernitás projekciós mozgásának feleltethető meg. Ezt a problémát azonban Habermas nem a szubjektum vagy a szubjektum projekciós képességének garanciája – az ész vagy a nyelv – felől szemléli, hanem éppen fordítva, az önálló szubjektumnak, az észnek vagy akár a nyelvnek tulajdonított kiemelt jelentőséget kezeli a strukturális-történeti módon értett modernitás tüneteként, mint az életvilág organikus, értelmes összefüggéseinek a személyes újjáteremtésére való folyamatos kényszert és újrameg újrakezdett kísérletet. A szubjektum (heideggeri/lacani értelemben és az életvilágbeli értelmes beágyazottság hiányának értelmében is) üres körvonalait folyamatosan rajzoló nyelvi közvetítés ebben az értelemben válik az emberi létnek mint értelemtörténésnek az egyedüli helyévé. Berszánnal szemben úgy látom, hogy az az értelemigény, ami itt a nyelvvel kapcsolatban fogalmazódik meg, éppen hogy nem a jelölődés és az interpretáció többé-kevésbé mechanikus – mert a nyelvi működések által behatárolt – mozgásának a túlzott kiterjesztésére és a más lehetséges „rituális" gyakorlatok kizárására vonatkozik. A fentiekből sokkal inkább az következne, hogy inkább az emberi élethez természetesen hozzátartozó különböző gyakorlatminőségek integrációjának hiányában az elmélet úgy próbálja pótolni ezt az integratív funkciót, hogy a nyelvi közvetítést mint a lehetőségek végtelen terepét jelöli ki *minden lehetséges tartalom* számára. Mi sem állna tehát távolabb tőle, mint hogy tagadja ezeknek a tartalmaknak a lehetőségét. Más kérdés, hogy ha ezeket az elméleteket más emberi gyakorlatok közé ágyazva gondoljuk el, akkor további kérdéseket lehet feltenni azzal kapcsolatban, hogy milyen hatékonysággal látják el felvállalt szerepüket, vagy milyen hatással járnak a többi gyakorlat alakulására.

Hogyha követjük Habermas gondolatát, amely szerint az észkritikai elméletek valójában konkrét társadalmi problémák lecsapódásai, ebben a perspektívában Heidegger fogalmával a nyelv általi konstitúció kérdé-

sének elsődlegesként való kezelése is mint a belevetettség egyik aspektusa mutatkozik.

Az általános elméleti igény beágyazottsága szempontjából tanulságos lehet Simmelhez fordulni, aki egyfelől a Habermas által leírthoz hasonló folyamatot gondol el a pénz- és értelemtőke térnyerésével kapcsolatban, másfelől viszont az így elgondolt folyamat eredményét Habermastól eltérően nem kívülről és kritikusan szemléli, hanem mintegy a történelem rendes folyamatának részeként, amellyel szemben feladatunk nem a bíráskodás, „hanem kizárólag a megértés" lehet. (Simmel 1973. 560.)

Simmel a pénzgazdálkodás, a modern intellektualizmus, individuáció és objektiváció összefüggései mentén beszél a modern személyiség lehetőségeiről. A pénz mint a csere kiegyensúlyozásának technikai eszköze lehetővé teszi az áru, munka vagy szolgáltatás konkrét tulajdonságaitól való elvonatkoztatást, s ilyen értelemben felszabadítja az egyént mint személyt minden ezekkel összefüggő kötelezettség vagy meghatározottság alól. A pénzgazdálkodás révén a szubjektum egyfelől egyre több ember specializált teljesítményétől függ, egy teljes gazdasági kapcsolathálótól, másrészt viszont egyre függetlenebbé válik a teljesítmények hátterében levő személyektől mint ilyenektől. Az egyes személy, mivel nem személyként, csak funkcióként vesz részt ebben a hálóban, bármikor kicserélhető, mint ahogy az államszervezés szintjén is minden társadalmilag figyelembe veendő cselekvés objektív funkcióvá alakul át. A személy „közömbös, mint vendég a szállodai szobában". (Simmel 1973. 60.) Ezzel a folyamattal párhuzamos az értelemnek az érzelemmel szembeni térnyerése, hiszen ennek a teljesítményei a pénzhez hasonlóan általánosabb megoszthatóságot tesznek lehetővé anélkül, hogy az áruk tartalmi meghatározottságához és a személy teljes alávetéséhez hasonlóan az érzelmi részvétel mindig túlságosan konkrét, nehezen kezelhető és főleg nehezen konvertálható jellegével bírnának. Ugyanennek felel meg az objektív kultúrának a szubjektív kultúra felett aratott győzelme, egyrészt az értelem objektiváló viszonyulása és a funkcionális feloszlás objektiváló kényszere miatt, másrészt pedig maguknak a tárgyaknak az eluralkodása miatt. A pénzgazdaság által lehetővé tett szélsőséges specializáció a munkamegosztásban olyan tárgyak termeléséhez vezet, amelyek megfelelő szubjektív értékét nem képes már mindenki magában hordani vagy létrehozni. A szubjektív kultúrának a tárgyak fejlődése mögötti elmaradása addig megy, hogy még a felkínált stílusok sokasága is

elválik az általuk eredetileg kifejezett emberi tartalmaktól, ilyen értelemben objektiválódik.

Simmel szerint azonban bár a pénz révén a dolgok függetlenednek és önállósulnak, ennek a folyamatnak a másik oldalaként az ember nem eldologiasítható maradványa *annál személyesebb* lesz. Az írógépre hivatkozik példaként, amely az írást a kézírás személyes jellegétől megfosztja ugyan, de éppen ezáltal annál hangsúlyosabban és tisztábban mutatja fel azt, ami mint szellemi személyiség van jelen az írott szövegben. (Simmel 1973. 177.) A személyközi függés és kapcsolatháló megnövekedésével és a személyes elem kikapcsolásával az egyénközi funkcionális függésből a személyes szabadság is megnövekedik, s ez Simmel értelmezésében azt is jelenti, hogy „a legbensőbb tartalom immár saját határai között épülhet ki". (1973. 177.)

Simmel tehát, miután kifejti, hogy strukturális-történeti folyamatok hogyan alakítják ki a személyiség önálló és szabad önkonstitúciójának körülményeit és kényszerét, ezt a kényszert mintegy helyből, nem történetileg megragadva, éppen a kivetülés és a belevetettség Heidegger által leírt körében megperdülve, egy alapvető, már mindig is létezett alaphelyzet tulajdonképpeni feltárulásaként értelmezi (kivetülés vagy visszatekintés?). Habermas fogalmaival, Simmel egy sajátos hurokkal következményeiből igazolja azt a folyamatot, hogy az identitást garantáló tradíciók elválnak az egykor szerves részüket képező tartalmaktól, hogy a társadalom az egykor kontextuálisan kialakult szervezési formákból általános elveket kristályosít ki, amelyeknek egyre kevesebb közük van a partikuláris életformákhoz, s hogy a szocializációs folyamatban megszerezhető kognitív struktúrák elválnak a kulturális tudás konkrét tartalmától, amivel a konkrét gondolkodásban eredetileg integrálódtak.

Hogy egy történetileg kialakult generalizáció-kényszernek és a szubjektum/környezet megfelelő fragmentálódásának és objektiválódásának a feszültségét *egy általános, örök elő-feltételezettség szükségszerű megnyilatkozásaként* gondolja el, az Simmelnek a heideggeri és lacani felfogással való rokonságára mutat rá. Egyúttal e kettős alap általánosként való feltételezésének egy olyan struktúráját mutatja fel, amely a történeti meghatározottság irányából megfordítva is értelmezhető.

Hogyha viszont azt, hogy a jelenvalólét számára önnön léte mint saját feladata jelentkezik, eredményként és nem előfeltételként kezeljük, mint olyan tényt, ami szervesen és folytonossághiány nélkül a belevetett jelenvalólét preontologikus meghatározottságaiból áll elő, akkor ez amellett, hogy ezt a helyzetet valósnak és továbbra is megoldandónak

láttatja, a lehetséges vizsgálódások szempontjából fontos következményekkel jár. Ebben az esetben ugyanis lemondhatunk egy olyan sík megtalálásának feladatáról, amelyen az emberi vonatkozások összegyűlnek, és ilyen egységükben vizsgálhatók. Ilyen feltevések mellett kevésbé tűnik fontosnak olyan dinamikák kidolgozásán fáradozni, amely révén egy abszolút általános és üres elvből levezethetjük (vagy elgondolhatjuk, hogy levezethetjük) az emberi élet jelenségeinek bonyolult sokaságát – legyen az a jelenvalólét egzisztenciájának, a libidónak, a nyelvnek, a megértésnek, az elkülönbözödésnek, a retorikának vagy a tőke és az általános emberi munkaerő viszonyának a dinamikája. Jelentős mennyiségű figyelem szabadulhatna fel viszont olyan jelenségek megfigyelésére, amelyeknek még nem ismerjük a rendjét vagy a megoldását, jobb ismeretükhöz viszont saját működéseik elismerésére (tiszteletben tartására) van szükség. Az, hogy egy ilyen tudás nyitottabb is lenne a megtapasztalható, felfedezhető adottságok irányába, nem a tapasztalatba vagy kísérletekbe vetett vak bizalmat jelenti feltétlenül, hanem azt, hogy alapját nem egy olyan körkörös interpretációs stratégia jelentené, amely bármit képes önmagába visszavezetni.

A nyelv térnyerésének, a tudás önmagába fordulásának és az ember üres alakzatának viszonya Foucault-nál

Az elméletalkotás általános érvényének fent emlegetett igénye két fontos feltételre támaszkodik. Az egyik az elméleti interpretácó önmagára hajlása, a másik pedig az az ezzel szorosan összefüggő feltételezés, hogy amikor az emberre vonatkozó kérdést tesszük fel, minden elölről kezdődik: az emberi szabadság által lehetővé tett cselekvések egy új, teljesen tiszta lapra írják rá magukat, s ennek megfelelően csakis önállóként, saját autonóm törvényeik szerint lehet vizsgálnunk őket (ahol a vizsgálat mindig az ugyanerre az autonóm területre való belépést jelenti). Az ilyen elméletek általános, körkörös interpretációs stratégiákkal dolgozó és zárt (autonóm) jellege egymást feltételezi.

A tudás ilyen önmagára hurkolódását (mivel az általa vizsgált rendet egy adott ponton ő maga vezeti be), Foucault a modern episztémé jellegzetességeként írja le, az *ember* központi alakzatának viszonyában. A jelen dolgozatban felvetett kérdések szempontjából fontos tanulságok-

kal bírhat, ahogyan Foucault az egymással inkoherens tudásterületek viszonyát és az ember általuk körbeírt üres alakzatát megragadja, hogy a nyelviség előtérbe kerülését ezekkel a folyamatokkal összefüggésben szükségszerűként fogja fel, s hogy másrészt pedig maga is a tudás *beszéd*ének a vizsgálata révén jut ide, illetve hogy az ember halálaként előirányzott felszabadulási program egy olyan hatalomelméleten alapszik, amely maga is az emberi szabadság és meghatározatlanság üres talaján épít ki egy autonóm, önmagába forduló interpretációs rendszert.

Foucault az ember alakzata által meghatározott tudásrendet az archeológiai vizsgálódás szintjén rajzolja meg: azon a szinten, ahol egy kultúra vezérkódjainak alkalmazása és a rendről való explicit gondolkodás között egy kultúra a rend puszta létének tapasztalatával találja magát szembe. Az archeológia azokat a latens szabályokat írja le, amelyek meghatározzák ezt a tapasztalatot, s megképzik azt a teret, amelyben egy kijelentés megformálódhat. Ennek a vizsgálódásnak az alapján állítja, hogy az ember alakzata a nyugati gondolkodás rövid életű terméke, amely a tudás újabb formájának beköszöntével nyomtalanul eltűnik majd. (Foucault 2000. 2001.)

*A szavak és a dolgok*ban a modern episztémé ember-problémáját a reneszánsz és klasszikus tudásrendekkel kontrasztban mutatja be. A reneszánsz episztémé a nyelvben és a világban egyforma módon jelen levő hasonlóságokkal dolgozik. A nyelv elvegyül és összefonódik a világ hasonlóságaival, s a tudás mint mindezek interpretációja úgy irányul az elsődleges Szöveg felé, hogy közben ő maga is minden pontján a Szövegre utaló hasonlóságokat tartalamaz. („A kommentár végtelenül hasonlít arra, amit kommentál és amit nem mondhat ki soha." Foucault 2000. 61.) A klasszikus tudás ehhez képest a jelentés bináris modelljével dolgozik, amely számára azonban még mindig nem merül fel a reprezentáció és a lét egymásra vonatkoztathatóságának kérdése. A nyelvi felosztás ugyanis itt egyenlő azzal, ahogyan a tudás táblázatszerűen, különbségeik rendszerében felosztja és strukturálja a dolgokat. A klasszikus nyelv a reprezentáció és a dolgok közös diskurzusa, nincsen szükség közöttük az ember közvetítő alakzatára. A „gondolkodom"-ról a „vagyok"-ra való áttérés nyilvánvaló a diskurzuson belül, nem veti fel azt a problémát, hogy hogyan foglaltathat a lét a gondolkodásban.

A modern politikai gazdaságtan, a biológia és a nyelvtudomány azonban egyaránt új módját vezetik be annak, ahogyan a tudás elrendezheti a tárgyát. Eszerint az elemek egymásra vonatkoztatását lehetővé tevő egyenértékűségeket egy hozzájuk képest heterogén vonatkozás te-

szi lehetővé. A politikai gazdaságtanban a szükséglet tárgyainak értéke nem más tárgyakkal kontrasztban, hanem a munka vonatkozásában határozódik meg. A biológia nem a felépítés látható különbségei, hanem ezek mélyebb, láthatatlan meghatározottsága, a funkciók alapján vizsgálja az élőlényeket, s alapvető kérdésévé a funkciók alapvető egysége és titka, az élet válik. Ugyanígy az összehasonlító nyelvtan már nem a gondolkodás általános megfelelése alapján hasonlít össze nyelveket, hanem belső viszonyelemeik szerint. A nyelvi mechanizmus belső, önmagára támaszkodó terét fedezik fel, amely alapvető létmódja szerint történeti. Mindhárom tudomány tehát, amely az embert tárgyaként (mint élő, dolgozó, beszélő lényt) meghatározhatná, kívül helyezi önmagán a reprezentáció és a tudás kapcsolódásának garanciáját, mivel megszüntette ezek egyenes egymásra vonatkozásának lehetőségét. E garancia hordozója pedig éppen a tudás alanya, az ember lesz.

A tudás rendje önmagára tűrődik ezen a helyen: nincsen átjárás a tudás e három heterogén területe között („a munka, az élet és a nyelv önmaga felé fordulása, önmagába burkolózása miatt", Foucault 2000. 391.),a társadalomtudományok mégis csak ezek alapján próbálják újra meg újra elgondolni az embert, egy pillanatra sem feledkezve meg arról, hogy az ember kettős (a tudás alanyaként és tárgyaként való) pozicionálása miatt ezt a pillanatnyi elgondolást is saját ugyanilyen meghatározottsága szempontjából újra vizsgálat alá kell venni. A modern gondolkodás abban a distanciában feszül ki, amely a gondolkodást „elválasztja attól és összeköti azzal, ami a gondolkodásból a nem-elgondoltban gyökerezik". (Foucault 2000. 362.) Az ember alakzata körül a tudás újra meg újra visszahurkolódik önmagába, amennyiben minden az emberre vonatkozó empirikus tudás lehetséges filozófiai mezőt jelent, ahol feltárható lenne a megismerés alapja.

Mindezek alapján Foucault kiemelt jelentőséget tulajdonít a pszichoanalízisnek, mint ami a legközelebb áll az összes társadalomtudományra jellemző kritikai funkcióhoz. Amíg azonban a társadalomtudományok „hátat fordítva" haladnak az elgondolatlan vagy tudattalan felé, addig a pszichoanalízis szembefordul azzal, ami mindig is elgondolhatatlan marad. A pszichoanalízisnek másik felől az etnológia felel meg, amely azért nem teszi fel az emberre vonatkozó kérdést, mert mindig azzal foglalkozik, ami ennek külső határait alkotja. Ennek a két tudománynak a találkozását egy tiszta nyelvelméletben tartaná elképzelhetőnek Foucault, amely egymaga le tudná fedni az etnológia azon dimenzióját, amely a társadalomtudományokat az őket határoló pozitivi-

tásokra vonatkoztatja (mivel az emberhez képest külső pozitivitásokkal, a tiszta nyelvvel foglalkozna), és a pszichoanalízis dimenzióját, amely az emberi tudást az őt megalapozó elgondolatlanra vonatkoztatja (mivel csakis a nyelvben képes a gondolkodás gondolkodni). Jogosnak tartja, hogy a nyelv kérdése, illetve a nyelvi kategóriák keresztül-kasul átjárják az emberrel foglalkozó kortárs tudományokat, szükségszerű következménynek a nyugati kultúra következetes kibomlásában: „Egy nyelvként átélt és bejárt nyelv belsejében, végletekig feszített lehetőségeinek játékában nem egyéb nyer bizonyságot, mint hogy az ember 'véges', és minden lehetséges beszéd tetőpontjára jutva nem a saját legbelsejéhez érkezik, hanem annak peremére, ami határolja: abba a tartományba, ahol a halál kísért, ahol a gondolkodás kialszik, az eredet ígérete pedig a végtelenbe hátrál." (Foucault 2000. 428.)

Amit tehát Habermas „szakértői kultúrák" kialakulásaként értelmez – amelyek önállósult részrendszerekként, az életvilágtól és egymástól elszakadva szükségszerűen inkoherens tudásmódokat hoznak létre, s aminek másik felől, mintegy ennek az inkoherenciának tüneteként, de nem megoldásaként, az emberi szabadságra és meghatározatlanságra építő globális igényű elméletek megalkotása felel meg –, az Foucault-nál az episztémikus mező síkján jól belátható formációvá áll össze, amelyben az emberre irányított „üres" kérdésnek, s e kérdés nyelvi megragadásának központi, funkcionális szerep jut. Nem egy hiány következményeként szerepel tehát, hanem a modern tudás rendjének pozitív tulajdonságaiból következik. Megoldásként pedig Foucault ebből következően semmi esetre sem egy hiány betöltésének a feladatára utal, hanem az ezt a hiányt körberajzoló tudásformációt egy történeti *esetként* a többi mellé besorolva ennek mulandóságára apellál, s mindezt furcsa módon egy felszabadító dikcióban a hiánnyal való szembenézés gesztusára építi fel.

Habermas Foucault archeologikus módszerét a hatalom fogalmának mint az ésszel és önálló szubjektummal szemben felállított alternatív elvnek az alapján kritizálja. (Habermas 1998. 196–218.) Foucault hatalomelképzelése meg akarja tartani az előállítási teljesítmények traszcendentális mozzanatát, ugyanakkor kiűz belőle minden szubjektivitást – írja –, ez a hatalomfogalom azonban nem szabadítja meg a genealógiát a kontradiktórikus öntematizálás kényszerétől. Foucault hatalomfogalma egyrészt az empirikus elemzés alapját képezi, másrészt konstitúció-elméleti alapfogalomként is működik – a tudásra törő akarat a hatalom akarásának alesete. Bár nem győzi hangsúlyozni annak a kritikai munkának a fontosságát, amely során Foucault például a humán tudományoknak

az ellenőrzött elszigetelés praktikáival való összefüggéseire rámutatott, Habermas mégis „irritálónak" nevezi azt a kettős szerepet, amelyben Foucault egyszerre művel funkcionalista társadalomtudományt (empirikus elemzést) és történeti konstitúciókutatást (hogy hogyan lehetségesek egyáltalán az emberről szóló tudományos diskurzusok). Habermas szerint a radikális historizmus külsősége Foucault–nál az esztétikai modernség szenvedélyét takarja. A hatalomelmélet észkritikaként zsákutca, amennyiben követi Heideggert és Derridát az önmagára vonatkozó szubjektum negációjában, de nem akarja kompenzálni a rendet, amelynek megújítását a szubjektum felvállalta. Foucault a szubjektumfilozófiával együtt azokat a problémákat is kidobja az ablakon, amelyeken az zátonyra futott. A társadalmasodott individuumok számára már csak puszta példányok, egy diskurzusformáció standardizált készítményei.

A foucault-i elmélet Habermas által kritizált apóriáját úgy is megfogalmazhatjuk, hogy míg a tudásnak egy általános, meghatározatlan ágens dinamikájára való alapozását az ember alakzatának elméleteiben egyértelműen elutasítja, ehelyett *ugyanebben* az inkoherencia által felnyitott üres térben továbbhaladva, egy még radikálisabb szabadság felvállalását ajánlja megoldásként. Foucault a tudás *beszéd*ének vizsgálata által lehetővé tett perspektívából egy koherens rend szükségszerű következményeként tünteti fel a tudás önmagára tűrődését az ember üres alakzata körül, ami Habermas szempontjából viszont egy társadalmi diszfunkció patologikusként kezelendő eredménye. A nyelvnek és a diszkurzivitásnak tulajdonított kiemelt jelentőség tehát egyrészt saját elemzéséhez biztosít ugródeszkát, másrészt pedig az általa felismert rendből való szabaduláshoz. De hová történik ez a szabadulás? Foucault a diszkurzív rendet mindig annak a szempontjából is vizsgálja, hogy mit jelent ez mint a társadalmasító szervező erők beavatkozása a testet öltött teremtmények természetadta szubsztrátumába. Az az ágens, ami ebben munkál, a hatalom: ennek a konstitutív mozgásnak a felszabadulását jelentené egy episztemikus rendből való kilépés mozzanata. Habermas kritikájának értelmében azonban ez csak a korábban az észre, szubjektumra, művészetre vagy nyelvre ráhelyezett tétek odébb csúsztatását jelenti, az általánosítás struktúrájának megváltoztatása nélkül.

Az a tény, hogy Habermas felől a Foucault által episztemológiai folyamatokként leírt jelenségek ahelyett, hogy saját törvényeiknek engedelmeskednének, inkább *következményként*, rajtuk kívüli folyamatokba beágyazva mutatkoznak meg, még semmi esetre sem érvényteleníti őket. Láttuk, hogy az episztémikus mező szintjén leírt átalakulások valójá-

ban egybeesnek azzal, amit Habermas a tudományos részrendszerek kialakulásával kapcsolatban és a modern filozófia általános megalapozási igényével kapcsolatban mond. Az is látszik azonban, hogy az episztémé szimptomatikus síkjának kizárólagos kiemelése ismét egy olyan elméleti rendszerhez vezet, ahol a tudás egy általa meghatározott általános ágens működése számára egy teljesen autonóm területet kerít el magának.

Az emberről szóló elméletek autonómiája és a társadalomtudományok és természettudományok közti határ

Azt írtam, hogy az emberről szóló általános igényű elméletek globális, körkörös interpretációs technikákkal dolgozó és autonóm jellege egymást feltételezi. A társadalomtudományok és természettudományok elhatárolásának gesztusa ezt az autonómiát igyekszik biztosítani, egyúttal mindig arra is hivatkozva, hogy az emberi szabadság a társadalomtudományok számára a tudásnak egy új, a többitől független területét képzi meg. Ennek a területnek a határait gyakran az olyan szembeállítások jelölik ki, mint a társadalomtudományi vs. természettudományi magyarázat, biológiai vs. kulturális, ösztönös vs. tanult, vagy a tudat függetlensége / a gondolkodás általános jellege szemben a konkrét adottságok korlátozott jellegével. Érdemesnek tűnik megidézni néhány olyan kérdésirányt, fogalmat vagy heurisztikát, amelyek (Foucault fogalmaival) szétszórhatnák azt a sűrűsödési pontot, amely az ember alakzataként vagy ember és jel viszonyaként elgondolva a társadalomtudományok vakfoltjaként működik.

Társadalomtudományos és természettudományos magyarázat

Gyakran elhangzik, hogy a társadalomtudományok tárgyát azért nem szabad természettudományos módszerekkel vizsgálni, mert ez megengedhetetlen redukcionizmus lenne. Másrészt viszont abból adódóan, hogy tárgyukat autonóm területként gondolják el, egyes társadalomtudományi elméletek erősen hajlanak arra, hogy túláltalánosítsák a terület általuk megállapított szabályszerűségeit. Így például, ha felteszik, hogy az ember fő sajátossága valamilyen szabad energiában áll (munkaerő, libidó, jelölés, gondolkodás), akkor megtörténhet, hogy ennek a mozgási

szabályaival minden emberi jelenséget leírhatónak gondolnak. Berger és Luckmann tudásszociológiájában például (Berger–Luckmann 1998.) úgy nyer a tudás központi szerepet a társadalmi folyamatban, mint az (alapvetően tulajdonságok nélküliként elképzelt) ember externalizált, majd újra internalizált közös tipizációinak hordozója. A tudás eszerint az elmélet szerint az ember önalakító tevékenységének legfőbb csatornája. A szimbolikus dimenziót egy közösség legfőbb integratív tényezőjeként kezeli, emiatt viszont figyelmen kívül hagyhat óriási jelentőségű nem szimbolikus interakciókat (ilyen lenne a termelés is) annak érdekében, hogy a szimbolikus síkot egy olyan mezőként munkálhassa ki, ahol a társadalmi viszonyok minden vonatkozása összegyűlik. Bizonyos értelemben Foucault is hasonló jelentőséget tulajdonít a tudásnak, amikor nem feltételez számára semmilyen alapvető egyensúlyt vagy elrendeződési tendenciát, illetve éppen hogy azt feltételezi, hogy ezek az elrendeződések egy teljesen homogén, bármilyenre formálható térben történnek meg. Ezt a teret az archeológia önállósítja, a tudás képzésében általa megfigyelt hasonlóságok gyökerét ide helyezi el, s egy adott kultúrában és adott pillanatban egyenletes episztémé rendjét írja le benne. Foucault gyakran hangsúlyozza, hogy egy korban a tudás létrejöttének feltételeit képző episztémét az illető tudás tárgyától, tapasztalataitól, történeti feltételeitől stb. függetlenül, vagyis autonóm módon kell kezelnünk.

Ezzel szemben Otto von Koehler és Ludwig von Bertalanffy egy formális rendszerelméleti perspektívából is azt hangsúlyozzák, hogy például organikus rendszerek esetében akkor is különleges módszereket kell alkalmazni, ha tisztán fizikai elemzést akarunk végezni. Egyetlen oksági láncolat helyett itt mindkét irányban működőképes, egymást átszövő oksági láncolatok összehangolt rendszereivel találkozunk, s a rendszer „egységes egész" jellege nem valamiféle homogén „életerőt", hanem éppen a benne megnyilvánuló egybehangolt kölcsönhatásokat jelenti (idézi Konrad Lorenz, 1985. 50–51.). A különböző bonyolultságú rendszerek működési törvényeit keresve jó mindig szem előtt tartani egy nagyon fontos jelenséget, amit Konrad Lorenz *fulgurációnak* nevez: két, egymástól független rendszer összekapcsolódásakor olyan teljesen új rendszerjellemzők jelennek meg, amelyek addig még jelzésszerűen sem voltak meg, *tehát nem magyarázhatók meg a korábbi rendszerek tulajdonságai alapján.* (Lorenz 2000. 74.) Éppen ezért a bonyolultabb rendszerekkel foglalkozó magyarázat nem dolgozhat az atomizmus módszerével, vagyis hogy az egyes elemek és az általános törvényszerűségek alapján megpróbálja „feltalálni" az egész rendszert (ez csak nagyon egyszerű rendszerek

esetében működik). A másik magyarázati mód, amit Lorenz „rendszerjelleget figyelembe nem vevő módszernek" nevez (Lorenz 1985. 80–84.), a monizmus: amikor a rendszer egy ismert részének működését az egész rendszerre általánosítják. Ilyen szerinte például az, ahogyan a behavioristák egyetlen tanulási mechanizmust, a kondicionált appetenciát teszik meg minden élő szervezet alapvető működési elvének. Hasonló jelenség a társadalomtudományok és természettudományok közti kapcsolatteremtés rossz értelmezése (amelyet leginkább elutasítói szoktak ilyenként emlegetni). Ez egy tökéletes visszavezetést képzel el, amely szerint például a tudat működését meg lehetne magyarázni kémiai reakciókból, hiszen a psziché „nem egyéb, mint" kémia. Ez a „nem egyéb, mint" típusú magyarázat figyelmen kívül hagyja a fulguráció törvényét, elmossa a különböző bonyolultságú rendszerek közti határokat, s emiatt vakká válik azok legsajátabb, épp rendszerjellegükben álló tulajdonságaira. Azok a társadalomtudományos elméletek, amelyek területüket autonóm, tökéletesen meghatározatlan rendszerként tételezik, amelyet így csakis az általuk felfedezett szabályszerűségek rendeznek, mindig közel állnak ahhoz a kockázathoz, hogy ezeket a szabályszerűségeket túláltalánosítsák, vagy olyan kijelentéseket tegyenek, hogy az emberi cselekvés, tudat vagy társadalom „nem egyéb, mint" ezeknek a szabályszerűségeknek a változatos formákban való érvényesülése. A megvalósulási formák változatosságát aztán épp ezért nem az adottságok megfigyelése révén próbálják magyarázni, hanem olyan gondolatalakzatok megformálása révén, amelyek a végtelen interakciót anélkül teszik elgondolhatóvá, hogy valaha is közel kellene merészkednünk a konkrét történésekhez.

A reflexív tudás problémája

A társadalomtudományok fentebb emlegetett „önmagukba tűrődése" annak mentén is leírható lenne, hogy hogyan reflektálhat a tudat önmagára. Ezen a tűrődési ponton elhelyezve ez a kérdés a legnagyobb jelentőségre tesz szert, egyszerre vállalva fel episztemológiai és ontológiai súlyokat. A jelenvalólét teremtő önreflexiójának szerepe Heideggernél jól példázhatja ezt a jelenséget.

A kognitív tudomány modularitás-fogalma, vagy az, ahogyan az evolúciós pszichológia a tudatot elképzeli, még akkor is fontos illusztrációját nyújthatja a kérdés más perspektívába helyezésének, ha nem fogadjuk el őket feltétlenül. Jerry Fodor különböző, együttműködő, de egymástól részben független modulokat képzel el az emberi elmén belül. Eszerint

a modell szerint egy általános reflexió, amely önmaga általános működésére reflektál, nem létezik, és nem is szükségszerű, hogy létezzen. Leda Cosmides és John Tooby az általuk Standard Társadalomtudományi Modellnek nevezett felfogással szemben (amely szerint az emberi elme tartalomfüggetlen, területáltalános képességekkel rendelkezik, az elme konkrét tartalmai tehát mindig szabad társas konstruktumok) az agyat fizikai rendszernek tekintik, amelynek áramkörei arról gondoskodnak, hogy az ember viselkedése illeszkedjen a környezetéhez (Cosmides–Tooby, 2001). Ezeket az áramköröket a természetes szelekció alakította olyanná, hogy megoldják a faj evolúciós története során felmerült problémákat. Feltételezik, hogy különböző adaptációs problémákra különböző agyi áramkörök alakultak ki, azaz az ember nem azért rugalmasabb, mert ösztön helyett az ész általános problémamegoldó képességével rendelkezik, hanem mert több ösztönnel rendelkezik, és ezek között bonyolultabb interakciók lehetségesek. (Cosmides–Tooby 2001. 320.) (Vö. még Buss 2001. 383.[2])

Mindezek alapján a reflexiót másként is elgondolhatjuk, mint egy tökéletesen szabad és autonóm területet, aminek saját működése írja a saját törvényét, s épp ezért soha semmit sem állapíthat meg magáról biztosan. Lehet, hogy a különböző modulok nem feltétlenül képesek egymás működésére reflektálni (sőt a sajátjukra sem), illetve a reflexió nem feltétlenül azonos a tulajdonképpeni működéssel, vagyis azzal, amire reflektál (a kísérletek résztvevői legtöbbször különböző kitalációkkal állnak elő, mikor egy kognitív feladat megoldása után megkérdezik őket, hogy hogyan jártak el).

„Biológiai" és „társadalmi". Koordinációs játékok

A „biológiai" és „társadalmi" ellentétének problémája, amelybe a társadalomtudományok újra meg újra belekeverednek, részben a kérdésfeltevés formáján is múlik. Az ezzel kapcsolatos álláspontok közül az egyik szélsőség az, amely szerint az emberi rítusok sokféleségét velünkszületett szükségletekre kellene visszavezetni. (Szükségleteken itt szinte kizárólag anyagcsere- és szexuális szükségleteket értenek.) Az ellenkező felfogás szerint nem ér semmit az a magyarázat, ami egy rítust valamilyen szükséglet kielégítésével hoz összefüggésbe: az ilyen magyarázathoz ragaszkodó tudósoknak azt kellene bebizonyítaniuk, hogy az illető rítus

2 „Nincs 'általános megoldás', mert nincs 'általános probléma'." (Buss 2001. 385.)

az *egyetlen* lehetséges válasz az illető szükségletre.[3] Ez az ellenérv ezen az oldalon is a vita téves alapfeltevéseiből következik (vagyis hogy velünk csak kész programok születhetnek – ezt másik felől a korlátlanként elképzelt tanulási képesség ellensúlyozza). Nagyon fontos, máshol is előforduló gondolatnak tartom ebben az érvben, hogy annak az indokait, hogy egy rítus mindig bizonyos szabályok szerint megy végbe, feltétlenül csak ezeknek a szabályoknak a *konkrét sajátosságaiban* keresi (akkor magyaráztuk meg, hogy valami épp így van, ha bebizonyítottuk, hogy nem lehetne másképp). Ennek a csapdának az elkerülésére lehtőséget nyújt egy játékelméleti perspektíva. A koordinációs játékok olyan interakciós helyzetek, amelyek résztvevői több, számukra (tiszta esetben) egyenértékű cselekvés közül választhatnak, s a számukra legjobb választás mindig csak a koordináció létrejöttén múlik, vagyis azon, hogy a játékos milyen cselekvést vár a többiektől, tudva, hogy azok meg azt próbálják kitalálni, hogy ő valószínűleg mit fog tenni. Edna Ullman-Margalit azt vizsgálta, feltétlenül szükséges-e előzetes megyegyezés a koordiációs helyzet jó megoldásához, és azt találta, hogy visszatérő koordinációs problémák esetén a jó megoldás, amint megszületik, majd megismétlődik, kötelező normává válik (Ullman-Margalit 1998). Ez tehát nem egyetlen szükségszerű megoldása a problámának, nem jobb, mint bármely másik, amelyet mindegyik játékos egyszerre választana,[4] és mégis képes lesz a résztvevők mindegyikére normatív hatást gyakorolni. Szükségszerűsége nem a megoldás természetében rejlik, hanem a koordináció szükségességéből következik. A koordinációs játékok esetében elválik egymástól a létrejövő szabály konkrét formája és az ennek a betartására kényszerítő körülmény. Ez a modell megmutatja, hogy az általános biológiai program meghatározhat különböző társadalmi szerveződéseket, illetve, hogy egy bizonyos kultúra bizonyos tulajdonságait nemcsak akkor magyaráztuk meg, ha bebizonyítottuk, hogy másképp nem lehetne (vagyis csak önmagából: a magyarázat más irányokból is indulhat).[5]

3 Amikor ez a magyarázat egy kulturális megnyilvánulást egy szükséglethez köt, „nem tesz egyebet, mint hogy kijelenti: a kultúra e szükséglet kifejezésének szükséges eszköze. Ez az elcsépelt közhely azt palástolja, hogy nem tudnak mit kezdeni a társadalmi intézmények hatalmával" – írja Philippe Descola a szükséglet–elmélet körüli vitát ismertetve. (Descola 1994. 47., l. még 42–53.)

4 Edna Ullman-Margalit T. Schelling és Lewis kutatásaira utal, akik szerint a „koordinációs problémák megoldása nagy általánosságban valami szembeötlő: a helyzet valamilyen sajátos vonása, a koordinációs egyensúlyok egyikeként, feltűnhet az érintetteknek és így gyújtóponttá válhat, amely felé cselekvésük kiválasztása során konvergálni fognak".

A programra irányuló kérdés. Konnekcionista modellek

A társadalomtudományi modellek számára, különösen azokéra, amelyek a kultúrát mint szimbolikus dimenziót tartják a társadalmi rendszer legfőbb integratív tényezőjének, nagyon tanulságos lehet a Neumann-féle szimbolikus modellezéstől különböző konnekcionista modellezés. A szimbolikus modell úgy működik, hogy különböző diszkrét szimbólumokat feleltet meg a modellen kívüli objektumoknak, s ezeket valamilyen program révén hozza egymással olyan kapcsolatba, amely ideális esetben megfelel a modellezett objektumok viszonyainak. Ezen az elven alapszik a számítógép, de azok az elképzelések is, amelyek a nyelvet a valóság darabjainak megfelelő szókincs és a szavakat elrendező grammatikai szabályok összességének tartják. Tágabb értelemben a kulturális szimbolikus dimenzió működési szabályait kereső elméletek is ugyancsak ehhez a modellhez nyúlnak vissza, amennyiben valamilyen program létezését feltételezik. A konnekcionista modellezés legfőbb jelentősége talán abban áll, hogy megmutatta, hogyan működhetnek szimbólumok anélkül, hogy emögött a működés mögött egy szemantikailag leírható szabályrendszer állna. (Smolensky 1996.) A konnekcionista modellben csak az input és az output szimbolikus formájú, a belső rétegek nem diszkrét szimbólumokkal operálnak, hanem egymással kapcsolatban lévő apró egységekből állnak. Az elemek közötti különböző súlyú gátló és izgató kapcsolatok képesek a kapcsolaterősségek beállítása során ismeretet elraktározni, amelyeket adott inputok előhívhatnak. Ilyen módon egy konnekcionista rendszer is képes adott „objektumnak" (input) különböző szimbólumokat, vagy akár ezek bizonyos módon rendezett sorozatát megfeleltetni. Egy ilyen rendszerben azonban csak az elemek közötti kapcsolatokat lehet (a súlyegységek fogalmaiban) valamilyen törvénnyel leírni. A szimbólumok ilyenekként csak a bemenetnél és kimenetnél jelennek meg, a rendszer belsejében előre meg nem jósolható módon felbomlanak. Bár a konnekcionizmus körüli túlzott lelkesedés már csitulóban van, s inkább az számít magától értetődőnek, hogy a természetes modellező rendszerek mindkét tech-

5 L. még Bonnie J. McClay és Andrew P. Vayda megkülönböztetését a „how possibly" (Hogyan lehetséges egyáltalán?) és „why actually" (Konkrétan miért?) típusú kérdésfelvetések között az antropológiai és humánökológiai magyarázat különbségeiről tartott kurzusukban. (Bonnie J. McClay and Andrew P. Vayda: *Explanation in Anthropology and Human Ecology*. Elhangzott 2003 nyári szemeszterében.)

nikával élnek, a kulturális szimbólumok tanulmányozása számára már csak magának egy ilyen modellnek az elgondolása is tanulságos lehet (a gondolat nem is teljesen előzmények nélkül való: a nyelvi szimbolizáció konnekcionista felfogása összeegyeztethető lenne pl. Wittgenstein nyelvjáték-elméletével).

Ösztönös és szabad cselekvés

A társadalom- vagy humán tudományok területének autonómiájával kapcsolatban gyakran hivatkoznak arra, hogy az emberi cselekvések tanult/ szabad jellegűek, ahelyett hogy öröklöttek/ ösztönösek volnának. Azt a titokzatos pontot, ahol az emberről való tudás végtelenné (bármilyen lehet) és bevégezhetetlenné (semmilyen sem lehet biztosan) válik, mert minden adottságtól elszakadva csak saját magára épül és saját magával lesz egyenlő, az önmagára reflektáló ember alakzata mellett úgy is megnevezhetnénk, mint ami az öröklött/ ösztönös és a szabad cselekvés közti törést vezeti be. Az ösztön különböző értelmezések mellett is komoly jelentőséggel bír a különböző társadalomtudományi elméletekben.

Luckmannék szerint például az ember más emlősökhöz képest fejletlen, kevéssé specializált ösztönapparátussal rendelkezik. Ha csak a biológiai adottságaira támaszkodna, ez teljes káoszt eredményezne a viselkedésében. Éppen ezért az ember társadalmi habituációkat alakít ki, ami felszabadítja őt az irányítatlanság alól (Berger–Luckmann 1998. 79). Az emberi cselekvések rendezettsége itt egyedül a társadalmi tényezőnek köszönhető, és fordítva: minden emberi működés csakis a társadalmi tényező révén magyarázható, hiszen ez egy teljesen meghatározatlan mezőre írja rá magát: „Minden társadalom a káosszal szembenéző konstrukció". (Berger–Luckmann 1998. 147.)

Másik felől a pszichoanalitikus elméletekre lehetne itt utalni, amelyek az ösztönt egyfajta homogén energiaként gondolják el. Mivel az ösztön itt mintegy az emberi cselekvés társadalmilag akadályoztatott és modifikált anyagaként szerepel, az emberre vonatkozó kérdés ezen a helyen hajlik vissza magára, tekintve, hogy maga is ebből az ösztönből gazdálkodik.

Az etológia ösztön- és appetenciafogalma lehetőséget nyújthat az ösztön és az emberi szabadság közti viszony olyan elgondolására, amely nem teszi fel a kettő közti törésre vonatkozó kérdést, s másik felől sem bonyolódik bele abba, hogy az általánossá kiterjesztett ösztönfogalomra nem lehet, illetve végtelenül kell már rákérdezni.

Ez az ösztönfogalom semmiképpen sem teleológiailag meghatározott. Az etológus számára a funkció alapján elnevezni egy ösztönt semmiképpen sem egyenlő a viselkedés okainak feltárásával. Az összehasonlító etológia azon a felfedezésen alapul, hogy az állatok bizonyos mozgásformáit fajonként, nemenként, sőt ennél nagyobb rendszertani csoportokként vizsgálva hasonlóságaik és különbözőségeik ugyanolyan törvényeknek vannak alávetve, mint a testi (morfológiai) jegyekéi. Ezek az ösztönös magatartásformák nem valamiféle reflexmechanizmuson alapulnak. Élettani alapjuk az ingerek *endogén* produkciója és *központi koordonálása*. (Lorenz 1985. 17.) Az adekvát inger esetén a gátlást feloldó mechanizmust nevezte Lorenz és Tinbergen ösztönös kiváltó mechanizmusnak (ÖKM). Azt a gondolatot, hogy az emberi viselkedés szabadsága nem az ösztönök hiányán, hanem éppen hogy több ösztön meglétén alapszik, bizonyos értelemben ezekkel a fogalmakkal is el lehet mondani. A magasabb rendű szervezetekre az jellemző, hogy minél bonyolultabb (elsősorban térbeli) környezethez kell illeszkedniük, az ösztönös mozgásminták egyre kisebb szakaszokra darabolódnak, amelyeket az állat tetszés szerint illeszthet össze egy megfelelően nagyobb teljesítményű központi koordináció segítségével. A térbeli tudomásulvételre való nagyobb képesség, az egyes térbeli mozgások rövidebb szakaszokra való darabolódása és az ezek által szállított reafferenciák mind a kognitív képességek kiélesedését eredményezik. A helyváltoztatás függetlenül rendelkezésre álló elemeivel, azok pontos irányítottságával és bonyolult mozgásokká való összekapcsolásukkal szemben a legnagyobb követelményeket a fák koronája támasztja mint élettér. (Lorenz 1985. 324.)

Az embernek a „szükségletek" vagy a túlélési funkcionalitás szempontjából „szabad" cselekvései nagy talányt jelenthetnek, s egyszersmind a külső meghatározottságok és az emberi autonómia közti törés-pontként is ki lehet őket jelölni. Az etológia appetenciafogalma, legalábbis formális módon, lehetőséget nyújt ennek a problémának a felszámolására. Egy ösztönös mozgás hosszabb idejű nem használata az endogén motiváció felhalmozódása miatt az azt kiváltó inger küszöbének lejjebb és lejjebb szállásával jár, így az illető viselkedésmód olykor már inadekvát ingerekre, „pótobjektumokra" is működésbe lép, sőt szélsőséges esetben minden inger nélkül is üresben jár. Az appetenciaviselkedés arra vonatkozik, hogy az állatot egy örökletes koordináció lefuttatásának hiánya mint egészet hozza izgalomba, és arra készteti, hogy aktívan kutasson az azt kiváltó kulcsingerek után. Ebből érthető, hogy a kutyák az olyan mozgássorokat, mint a szimatolás, kotrás, odakapás és az áldo-

zat halálra rázása nagy lelkesedéssel gyakorolják akkor is, mikor az éhség egyáltalán nem hajtja őket. Appetencia öröklött mozgássorok olyan összeillesztésére is kialakulhat, amelyre az állat egyéni „bejáratás" révén lett képes. Az ösztönök hierarchiája *viszonylagos*: egy alacsonyabb rendű appetencia olyan erős lehet, hogy mennyiségileg felülmúlhatja a legközelebbi magasabb központból érkező késztetés mértékét. (Lorenz 1985. 211–212.)

Embereknél, patkányoknál és más „kozmopolita" állatoknál megfigyelhető az úgynevezett fürkésző (explorációs) magatartás, amely saját appetenciával is rendelkezik. Az explorációs viselkedés során az állat mindenféle más motivációhoz tartozó magatartásformát kipróbál, az explorációs motivációnak alárendelve. A motiváció és a mozgásforma egymástól való elválasztásának képessége csak magasabb rendű szervezeteknek a sajátja, ez jelentkezik a megerősítés révén való tanuláskor is (egy ugyancsak magasabb rendű szervezetekre jellemző speciális tanulási forma). Bizonyos mozgás más motivációnak alárendelt végzése a játékos viselkedésre is jellemző. A játékban az állat egymáshoz illeszt és elsajátít egy bizonyos mozgássort. Célja olyan jól elsajátított mozgásokat létrehozni, amelyek a legkisebb energia befektetése árán a lehető legnagyobb hatásfokkal mennek végbe. A játék gyakorisága és differenciáltsága a motoros tanulásra való képesség és a szabadon rendelkezésre álló akaratlagos mozgások függvénye. A játék épp olyan mozgásformákat hoz létre, amelyeket szépnek látunk, mivel a mozgásformák koordinációja révén ezek egyre csiszoltabbakká és energiatakarékosabbakká válnak. A funkció végzésének öröme teleonóm módon be van építve a tanulási folyamatba, s önálló appetenciaként is működik. A vízben élő emlősállatok a víz erejét, a hollók a széláramlatokat (az energiatakarékosság jegyében) kihasználva visznek véghez „pusztán kedvtelésből" művészi produkciókat. „Az is elgondolható – írja Konrad Lorenz *Összehasonlító magatartás-kutatás* c. könyve végén –, hogy az emberi művészetben a soha nem létezett megteremtésére való képesség azáltal jött létre, hogy a művészet legerősebb ösztönzője, a funkció végzésével járó öröm kiszabadította magát teleonóm meghatározottságának béklyóiból." (Lorenz 1985. 338.)

Az etológia és humánetológia nem feltételezi, hogy az embert a többi lénytől lényegi szakadék választaná el, s az emberi dolgok vizsgálatát is a környezettel és egymással való viszony evolúciós történetének fényében képzelik el. Az evolúció itt nem egy célirányos fejlődést jelent, hanem az interakciók és egymásrahatások folyamatát, ami a földi élet ki-

alakulását jelentette. Az etológia vagy evolúciós pszichológia az emberi képességeket ezzel a történettel szerves összefüggésben gondolja el, s ez lényeges következményekkel jár abból a szempontból is, hogy mivel nem feltételeznek valamilyen lényegi szakadási pontot az emberi autonómia (önmaga képzésére való szabadság) és a környezeti meghatározottságok közt, magukat az önteremtési folyamat alaptalan alapjának keresésétől megkímélve, figyelmüket *azoknak a konkrétumoknak a kutatására fordíthatják, amelyek a „szabad" emberi cselekvéseket mint pozitívumok teszik lehetővé.*

Mindez amellett szól, hogy az emberi szabadságot ne a környezetbe való beágyazottság megszakadásaként, valamifajta csoda belépésének a pillanataként értelmezzük, amely az emberi lény számára egy teljesen autonóm területet hoz létre, hanem ennek a szabadságnak a *pozitív feltételeit* éppen az interakciók történetében ismerjük fel. Ahogy a tanulási képesség és igény interakciók sorozatában genotipikusan rögzült hajlamokon, ezek bonyolult egyéni fejlődésén és a nekik megfelelő bemeneteken is múlik, ebből a perspektívából a szabadság is sokkal inkább strukturáltnak, belső és külső feltételektől függőnek látszik, mintsem egy tökéletesen területáltalános ágensnek.

Humánetológiai szempontok a személyiség önkonstitúciójának kérdéséhez

Heidegger és Lacan elképzeléseihez képest, amelyek az emberi működések összességét egy szabad (nyelvi) reflexiós mozgás általános dinamikájához kötik, az etológus sokkal inkább valós (kutatható) körvonalakkal rendelkező, rétegzett tulajdonságok sokaságára számít. A humánetológia, bármekkora szentségtörésnek is számítson az ember szabadságára építő elméletek szemében, humán viselkedési komplexről, azaz *az emberi természetről* beszél. Feltételezi, hogy az emberi természet valamilyen, ráadásul a tudós pozíciójából, veszélyes ideológiai lépésnek tűnhet. Anélkül azonban, hogy erről a gyanakvásról lemondanánk, két dolgot érdemes figyelembe venni. Az egyik, hogy a humánetológia által leírtak nem tagadják, hanem éppen hogy alátámasztják az ember szabadságának gondolatát. A másik pedig az, hogy itt egy szigorúan kritikus megfigyelési módszer végigviteléről van szó, amely konkrét, a fajra általános jegyeket mutatott ki más fajok vizsgálatához hasonlóan. Meg-

történhet, hogy ezektől a jegyektől eltekinteni éppoly ideologikus vagy káros mozzanat.

Érdemesnek látszik megnézni, hogyan kapcsolhatók etológiai szempontokhoz azok a problémák, amelyekkel Heidegger, Lacan vagy Habermas foglalkoznak. A humánetológiai leírás szerint, mivel a biológiai fejlődés elmarad a történelmi mögött, az ember képességei és igényei ma is egy kőkorszaki törzsi társadalom viszonyainak felelnek meg tökéletesen, ahol a csoport és környezete által alkotott életvilág mindent magába foglaló egészként működik és ilyenként érzékelhető. Csányi azt nevezi tökéletes szocializációnak, ami egy ideális 40–50 fős csoportban (történeti kutatások, kísérleti eredmények és az emberi spontán csoportosulások vizsgálata alapján kapott ideális emberi csoportnagyság) történhet, ahol minden csoporttag ugyanazokat a normákat és reprezentációkat osztja, és élete során soha nem szembesül ezeket érvénytelenítő más mintákkal. (Csányi 2000. 133.) A népesség növekedésével a csoportok keveredése és egymásban való feloldódása azt eredményezte, hogy az egyes csoportidentitások fellazultak, ma már pedig az egyén egyetlen csoportnak sem érezheti magát olyan értelemben teljes tagjaként, mint ahogy az a fentebb leírt állapotban működött. Csányi a modern megapopulációban „egyszemélyes csoportok" kialakulásáról beszél. (Csányi 2000. 290.) Míg korábban az egyén a globális (közös) és lokális (személyes) reprezentációk révén harmonikusan illeszkedett a csoprothoz és a csoport kultúrájához, ma nincs mihez illeszkednie, a szocializáció nem biztosítja az ellentmondásmentes ideák átvételét és a harmóniát. A globális reprezentációkból összevissza, egymásnak ellentmondó komponenseket lehet átvenni, s ebben a helyzetben megnőtt a lokális reprezentációk szerepe. A *személyiség* mint modern jelenség maga kell hogy kiválogassa azokat a kulturális komponenseket, amelyek saját lokális reprezentációs hálózatában ellentmodásmentes rendszert, valódi jelentést hozhatnak létre. Az egyszemélyes csoportok másképp viszonyulnak egymáshoz, mint ugyanazon csoport tagjai. Csányi szerint a csoporton belül más erkölcs működik, mint kifelé, más csoportok felé. A csoporton belüli viszonyokat leginkább az altruizmus és önfeláldozás terminusaival lehetne leírni, míg a csoportok közti viszonyokra az üzleti, számító kapcsolatok, a versengés jellemző, ahol a kooperáció, harc és háború egyaránt lehetségesek, de a saját előnyt a másikénál mindig előbbrevalónak tekintik. Különböző, többek közt nyelvi adatokra hivatkozva arra is tesz utalást, hogy igazából csak a csoporton belül ismerik el az egyének egymást ugyanazon fajhoz tartozónak, a csoporton kívüliekkel szemben

ezért sem érvényes a csoporton belül működő erkölcs. Mindez a csoport evolúciójának szempontjából jól érthető, a modern egyénre vonatkoztatva azonban az következik belőle, hogy mivel mindenkinek magára hagyatva önmagának kell kitalálnia mindazt, ami egy csoportban mint egészben adott, az „egyszemélyes csoportoknak" nevezett egyének közti viszonyok szükségszerűen az üzlet, az objektiváció és az elidegenedés viszonyai.

Mindez elég jól egybeesik a heideggeri vagy lacani önkonstitúciós mozgással, azzal a heideggeri elgondolással, hogy a mások által nyújtott minták mindig, alapvetően érvénytelenek az önmaga számára feladatként adott jelenvalólét számára, illetve Simmelnek és Habermasnak a modernizációs folyamatok és a személyiség viszonyát illető meglátásaival. Úgy látom, a humánetológia annyiban tehet ezekhez hozzá, hogy a személyiség önkonstitúcióját mozgató kínzó hiányt (vágyat, szorongást) valamifajta titokzatos üresség helyett pozitív létezőként láttatja. Az egyént a csoportos életre alkalmassá tevő tulajdonságok kialakulását és az érvényesülésükhöz szükséges körülményeket vizsgálva konkrét, pozitív értelmezését adja a modern probléma külső vagy belső volta közti különbség felszámolásának.

Az ösztön és appetencia etológiai fogalmainak tárgyalásakor láttuk, hogy a túléléshez szükséges táplálkozási és szaporodási ösztön funkcionális meghatározása helyett itt ösztönkésztetések sokaságáról van szó, amelyek egymással is interakcióba léphetnek, egymásra épülhetnek, s az appetenciák esetében pedig még olyan akciók iránt is valós, fiziológiai késztetést jelenthetnek, amelyekhez a szervezetnek csak egyéni bejáratás és nem a genotípus révén van köze. Az öröklött késztetéseket vagy tanulási képességeket, mivel a környezettel való interakció evolúciós történetébe beágyazottakként gondolja el, az etológiai perspektíva mindig a környezeti megfelelőjükhöz fűződő valós viszonyukban gondolja el. E képességeknek a környezettel való összekapcsolódásban történő megvalósulása mindig pozitív ténynek számít akkor is, ha másként is történhetett volna.

A csoportszimbólum iránti tisztelet és szeretet például bizonyos értelemben mindig tanult, maga a szimbólum pedig önkényes. Mégis, ennek a kötődésnek és a vele kapcsolatos erkölcsnek a kialakulását éppolyan reálisnak kell tekintenünk, mint a kiskacsa imprinting-szerű kötődését az első mozgó tárgy iránt, amit a szeme kinyílásakor meglát, s ami az esetek elsöprő többségében az anyjával azonos. Attól, hogy a kötődés

esetleg más tárgyra is aktivizálódhatott volna, még ez jelenti az anyához fűződő kapcsolat valóságát.

Másfelől ezeket a késztetéseket, például a csoportnormák megtanulásának képességét és igényét *akkor is valósnak kell elismernünk, ha az egyén számára nem működnek tökéletesen* (akár mert nem adottak számára normák koherens formában, akár mert túl sokféleként adottak). Akár a kiváltó ingert nem találó appetenciakésztetés esetében, az ilyen és ehhez hasonló igények, amelyek a hagyományos társadalmiság több ezer évén keresztül alakultak ki, teljesen konkrét hiányként vannak jelen az emberben, éppen olyan hiányként, ami tartalmilag nem mutat sehová, vagyis arra mutat, „ami nincs ott", s ilyen értelemben a vágy vagy a szorongás szinonimájaként használható. A humánetológia perspektívájából azonban ez a „nincs ott" csak a megvalósulás hiányát, és nem egy eredendő ontológiai feltételezettséget jelent, mindamellett, hogy az egyes személy szempontjából a „nincs ott" fenyegető szabadsága a helyzet legpontosabb leírását jelenti, s ezen egy etológiai magyarázat sem fog segíteni.

Csányi az emberi evolúció nagyon fontos sajátosságának tartja, hogy mivel az embernél a szimbolikus közvetítés által lehetővé vált, hogy egy csoport hagyományai és identitása több generáción keresztül is megőrződjenek, az egyes emberi csoportok között is evolúciós verseny indult be, s így kialakultak és megerősödtek azok a tulajdonságok, amelyek a csoport egységének fenntartása szempontjából előnyösek voltak. A mai ember biológiai eredetű viselkedési tulajdonságai egy koevolúciós folyamatban jelentek meg, amelyben folyamatos kölcsönhatás volt a csírázó kultúra és a biológiai alapok, a gének között. Amint megjelentek a kultúra kialakítására alkalmas tulajdonságok és létrehoztak valamilyen kulturális struktúrát, megváltozott a környezet, amiben a genetikai változások megmérettettek. Ebben a több millió éves folyamatban alakultak ki az embernek azok a fajspecifikus biológiai tulajdonságai, amelyeket Csányi humán viselkedéskomplexumnak nevez. (Csányi 2000. 125.)

A csoport kohéziójára és a más csoportokkal való viszony kedvező kezelésére irányuló evolúciós nyomás kedvezett a közös reprezentációk kialakításának, de rengeteg más tulajdonságot is létrehozott, amelyeket a nyelvi reprezentáció elsőbbségét hangsúlyozó elméletek esetleg hajlamosak figyelmen kívül hagyni. A reprezentációs képesség és a csoportkohézió közti fontossági sorrendet példázhatja az a tulajdonság, amit Csányi Eibl–Eibesfeldt nyomán *indoktrinálhatóságnak* nevez. (Csányi 2000. 164.) Az indoktrinálhatóság arra vonatkozik, hogy az egy közös-

séghez tartozó emberek nagyon könnyen elfogadnak olyan leegyszerűsített elveket és magyarázatokat, amelyek a csoport életét, tevékenységének lényegét, a csoport globális eszméjét foglalják össze. Ugyanígy elfogadnak egyfajta értékpolarizációt, amely szerint az, amit a csoport tagjai tesznek, helyes és igazságos, a csoproton kívüli egyének cselekedetei viszont helytelenek. Ezeknek a leegyszerűsítéseknek az elfogadása nem függ a csoporttag egyéni intelligenciájától. Az elfogadáshoz szükséges tudatállapotot a közösséghez tartozás, az iránta való elköteleződés érzése hozza létre, s külső érvekkel nem, vagy alig változtatható meg. Nyilvánvaló, hogy az a csoport, amelynek a tagjai inkább elfogadnak egy közös idearendszert, előnyre tehet szert azokkal a csoportokkal szemben, ahol mindennek az ellenkezőjét is lehet állítani vagy elhinni. A csoportért felelős, a csoport túlélését segítő normák kialakításában az indoktrinálhatóságnak fontos evolúciós szerep jut. A modern társadalomban ez az előny már nem érvényes, az indoktrinálhatóság azonban más, evolúciósan kialakult tulajdonságokhoz hasonlóan továbbra is megmaradt.

Az embercsoportok kohéziójának másik fontos kritériuma a táplálék egyenlő elosztása és a potyalesőkkel kapcsolatos agresszió. Egy csoport életét sorozatos fogolydilemma-helyzetként jellemezhetjük a kölcsönös kooperáció szempontjából. A fogolydilemma egy olyan játékhelyzetet ír le, amelyben a felek számára egyenként a leghasznosabb választás, ha nem kooperálnak a többiekkel. Ha mindegyik fél ezt választja, az az egész csoport, vagyis mindegyikük számára a legrosszabb eredményhez vezet, de egyenként a legutolsó lépésig a maguk számára legjobban választanak, ha nem kooperálnak. A fogolydilemma megoldása az, ha mindegyik fél a számára csak második legjobb megoldást választja, és kooperál. Könnyű belátni, hogy egy csoportban, ahol a csoport nagy része kooperatívan viselkedik, jobb lesz annak, aki nem ezt teszi, de elfogadja a többiek segítségét. Mindaddig jobb lesz, amíg bárki is kooperál, de ha egyre többen lesznek a csalók, az a csoport felszámolódásához vezet, annak minden előnyével együtt. Egy csoport fennmaradása érdekében tehát eredményes csalószűrésre van szükség.[6]

A szociális szerződések betartására vonatkozó erkölcs interiorizációja ebből a szempontból nem, vagy nem csak szabad személyes választás dolgának tűnik, sokkal inkább a környezettel való interakció révén

6 Vö. még Derek Parfit: Körültekintés, erkölcsiség és a fogolydilemma. In: Csontos László (szerk.): *A racionális döntések elmélete*. Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium, 1998.

evolúciós nyomás alatt kialakult tulajdonságnak. P. C. Wason és P. N. Johnson Laird ezzel kapcsolatos kísérlete ezenkívül rámutat a szociális szerződésekkel kapcsolatos igazságérzet öröklött jellegére, érdekes adalékkal szolgál a racionális gondolkodás területáltalános elképzeléséhez képest is. A kísérlet során ugyanolyan logikai struktúrájú feladatokat adtak egyetemistáknak (a formális logikában járatos programozó matematikus hallgatóknak is), különböző szövegezéssel. Elég nagy százalékuk téves választ adott a különböző tartalmaknál, kivéve azt, amikor egy szociális szerződés nyelvére volt lefordítva a feladat, azaz egy csalást kellett észrevenni. Ekkor mindenki sikeres megoldást adott. (Cosmides–Tooby 2001. 330.)[7] A kutatók ebből arra következtettek, hogy azok a mechanizmusok, amelyek ennek a problémának a megoldását lehetővé teszik, nem általános logikai sértések észlelésére, hanem kifejezetten csalóérzékelésre „lettek tervezve".

Az erkölcsi képesség velünkszületettségének gondolata az erkölcsöt egyéni feladatként felfogó modern elméletek szempontjából fontos következményekkel járhat. Ebből a perspektívából ugyanis azokkal a meghatározottságokkal szemben is működni kezdhet valamilyen erkölcsi tényező, amelyek révén az önmagam és a világ konstitúciójának kényszere előáll. Az erkölcs kitalálásának feladata helyett, vagy magasabb értelemben a kitalálás feszültségében való benne maradás általános erkölcse helyett erősebb jogosultsággal azok az erkölcsi belátások és igények is működésbe lendülhetnek, amelyek mintegy „készen", természetes módon velünk vannak jóval a reflexió előtt. Hogyha azonban a jelenvalólét szorongását a csoportlét teljességét a saját történetiségébe való beágyazottsága folytán hiányoló ember modern problémájaként fogjuk fel, ez az erkölcsi kérdés hangsúlyát sokkal inkább a gyakorlati társadalmi létezésre tolja el a jelenvalólét lehető-létként való olyan feltárulása helyett, „amilyen csak önmagától, elszigeteltségének magányából lehet". (Heidegger 2001. 220.) Nem vesz ez vissza semmit a lehető-lét mint feladat tartalmi szabadságából, ez a szabadság azonban már semmi esetre sem egy autonómia által garantáltként, hanem a társadalomban való cselekvés tartalmainak lehetséges sokaságaként tűnik fel. Ugyanez a lépés másfelől sokkal sürgetőbbé teszi az erkölcsi felelősség kérdését, amennyiben az egyén mások által való önmaga-létét a lehető legkonkrétabban értel-

7 Ezt a jelenséget és más különbségeket a szigorúan racionális és az emberi „hétköznapi logika"-közt l. Mérő László: *A racionális gondolkodás korlátai és a mesterséges intelligencia.* Tercium, 1997.

mezi, s azt a feszültséget, amit az ilyen értelemben vett önmaga feltárásának kényszere jelent, a gyakorlati cselekvés sürgetéseként fogja fel.

A csoportkohézió által feltételezett igények harmadik csoportja, amire utalni szeretnék, a szociális vonzódás olyan típusai, amelyek nem a problémamegoldásnak és nem a reprezentációk tudásszerű konstrukciójának a területére tartoznak. A szociális vonzódás az emberszabású majmok és az ember legfontosabb közös tulajdonsága. Ezeknek a fajoknak az egyedei szeretnek fajtársaik közelében lenni és nyugtalanok, ha sokáig egyedül maradnak. Ez az igény a testi kontaktus különböző formáira is vonatkozik, az ember a kontaktust nemcsak tűri, hanem igényli is, érintés, kézfogás, simogatás, ölelés, a kéznek a vállon tartása stb. formájában. A taktilis inger hatása összefügg az agyi endorfinok termelésével, ezek hatását a szociális kapcsolatokban más emlősökön is kimutatták. A harmonikus személyiség kialakulásához minden életkorban szükség van bizonyos mennyiségű testi kontaktusra, fejlődő gyerekek számára pedig különösen fontos. Csányi speciálisan idomított kutyák használatára utal gyermekek, beteg vagy egyedül élő idősek, intézetben elhelyezett gyermekek és mentálisan visszamaradottak kontaktusszükségletének kielégítésére. A terápia csökkenti a depressziós tüneteket, enyhíti az emocionális és személyiségzavarokat is.

A másokhoz való tartós kötődés a gyermekeknél egyértelmű biológiai igény, amely nélkül nem fejlődhetnek normálisan. Felnőttek képesek meglenni anélkül is, de nagyon sok adat mutat rá, hogy a tartós kötődés nélküli felnőttek, például az elváltak, özvegyek sokkal érzékenyebbek. Több az autóbalesetük, nagyobb eséllyel lesznek alkoholisták vagy drogfogyasztók, sérülékenyebb az immunrendszerük, sok közöttük a szívbeteg, és többen halnak meg rákban. (Csányi 2000. 200.)

A kontaktustartásnak a kurkászáshoz hasonló formája az embernél az olyan többé-kevésbé intim beszélgetés, ami a „mit csinálsz?" „hogy vagy?" kérdésekkel kezdődik, és anélkül ér véget, hogy a felek bármilyen közös akcióját eredményezné, vagy megoldottak volna egy számukra fontos problémát (ezt nevezik a humánetológusok „kurkászó beszélgetésnek"). Ez egybeesik azzal a megfigyeléssel, hogy a csoporttársadalmak tagjai rengeteget beszélgetnek. A kutatók azt találták, hogy ezek a beszélgetések jobbára érdektelen, jelentéktelen dolgokról szólnak. „Nézd, egy felhő, egy bogár, olyan meleg van ma, csikar a hasam stb." (Csányi 2000. 250.) A jelenség azonban nem érdektelen, ha a csoportlény szempontjából nézzük.

Ezeket az igényeket a humánetológia teljesen konkrét valós tényezőkként tartja számon, annyira valósakként, hogy kielégítetlenségük patológiás tüneteket okozhat. Az emberi igények sokfélesége, vagy az, hogy a nyelvi tevékenység mint az egyes igények érvényesülése különböző tartalmakat szolgálhat, megfelelhet annak, amit Berszán a gyakorlatok különböző lehetséges tartamaiként emleget. Világos, hogy a nyelvi működés mint egy általános ágens mozgása, bármennyire szabad is legyen, nem képes lefedni mindezeket a felületeket, éppen azért, mert *nem is egy egységes, töretlen felületként jelentkeznek.*

Hogy a humánetológia az embernek valamilyen konkrét adottságait tartja számon egy tökéletesen általánosként elképzelt szabadság helyett, különös jelentőséget nyer abból a szemponból, hogy a modern társadalomnak a szabadság alapján nem magyarázható egyes jelenségeit is ezek alapján mint ún. „megszaladásokat" (hipertrófiák) tudja megragadni. Megszaladásnak azt az evolúciós jelenséget nevezik, amikor valamilyen szelekciós hatás egy tulajdonságot optimális paraméterein túl, minden korlát nélkül növel. Ilyen például az, hogy a szarvasoknál a fajon belüli nemi versengés által kialakított egyre nagyobb agancs akadályozza őket a mindennapi életben, de mindaddig, amíg a nagyobb agancsú állatok szaporodásra képesek, nekik lesz több utóduk. Lorenz a patkányok és az emberek fajon belüli (csoportok közti) agresszióját tárgyalja ebből a szempontból. (Lorenz 2000. 199–209.)

Az ember például nagyon szereti az édes ízt, mert a vad gyümölcsökben a cukor csak az érés idején jelenik meg rövid időre, s az édes íz kedvelése vezette a vitamindús gyümölcsökhöz. Ma azonban akármennyi cukrot elfogyaszthatunk, s mivel nem rendelkezünk a cukorfogyasztást gátló mechanizmussal, mivel erre evolúciósan nem volt szükség, a túlzott cukorfogyasztás számtalan károsodást, betegséget okoz. Ugyanez a helyzet a zsír ízével is, mert nagyon tápláló, és mert a vadon élő állatokban kevés van belőle. A hagyományos társadalmakban csak a kultúra szövevényébe beágyazott ceremóniákon, rítusokban használtak tudatmódosító szereket, ma azonban ezeket korlátlanul, pusztán kellemes hatásuk miatt fogyasztjuk, akár a zsírt, a cukrot vagy keveréküket, a csokoládét.

Csányi „a hatalom megszaladásának" jelenségéről is beszél. (Csányi 2000. 286–287.) Az emberi csoport képes párhuzamosan differenciált rangsor kialakítására, azaz a különböző tevékenységek vagy hálózatok szempontjából az egyes személyek különböző helyet foglalhatnak el a rangsorban. A csoporton belüli agresszió és a frusztráció csökkentése

miatt ez annál fontosabb, minél nagyobb a csoport. A modern társadalomban azonban az, hogy a státust egy tökéletesen egynemű, kvantifikálható és végtelenül halmozható dolog, a pénz jelöli, a hatalom növeléséért való munkálkodás megfutásához vezet. A hatalomvágynak sincsen biológiailag érzékelhető felső határa, mint az éhségnek, mivel a kis csoportok terjedelme magától korlátozta az elnyerhető hatalom mértékét. A pénz „mindaddig zseniális megoldása a nagyobb tömegekben jelentkező dominanciaproblémáknak, amíg a szimbólum léptéke nem szalad meg. A milliók, milliárdok létezése, elnyerhetősége és oszthatósága tipikus 'megszaladási' jelenség" – írja Csányi.

Általános elméletek a gyakorlatban – két példa

Azt próbáltam körüljárni eddig, hogy az emberi működéseket a nyelv terepére sűrítő elméletek hogyan kapcsolhatók más megközelítésekkel és megfigyelésekkel, illetve hogy az emberi gyakorlatoknak milyen olyan pozitív különbségeiről vagy meghatározottságairól beszélhetünk, amelyek egy ilyen elméletből szükségszerűen többé-kevésbé kimaradnak. Úgy tűnt, hogy a szubjektummőködés Heidegger és Lacan által leírt módja nem zárja ki, hanem épp hogy egybeesik azzal, ahogyan Habermas egy strukturális-történeti perspektívából a modern szubjektum helyzetét meghatározza, s hogy a humánetológia mindezt lényegileg alátámasztó megfigyelésekkel szolgál.

Mindezek alapján az emberről vagy önmagunkról szóló tudás is sokkal kevésbé látszik egy kiemelt pozíciót elfoglalni. Sokkal inkább maga is a többi gyakorlattal egy szinten, ezekbe beágyazva és ezekkel interakcióban mint *egy* gyakorlat tűnik fel. A továbbiakban két példára utalok a saját szabadságát alapul vevő ember elméletalkotó tevékenységének *gyakorlati* érvényesülésére. Az egyik a transzhumanista elméletek radikális felszabadító programja, a másik a szabadversenyes kapitalizmus és ennek kritikái.

A transzhumanista elméletek nemcsak hogy az emberi szabadság korlátlan lehetőségeinek feltételezésére alapoznak, hanem gyakorlati programként hirdetik meg ezek totális kibontakoztatását, egészen addig, míg már magát az emberként való létet is meghaladjuk majd. A virtualitás, illetve a különböző és egyre fejlődő technológiai módszerekkel eszközölhető tökéletesítések, pótlások és kiegészítések a mozgás olyan szabad terét ígérik az emberi cselekvés és alkotás számára, amilyet korább-

ban csak az isteni mindenhatósággal kapcsolatban lehetett elképzelni. Örök élet, boldogság, omnipotencia, mindenfajta korlát (vagyis tökéletlenség) meghaladása a technológia révén – első pillantásra a transzhumanista (transztopiánus, extropiánus, szingularista) program evolúciós és pszichoanalitikus szempontból is valami ködös, nem komolyan veendő, mert alaptalan dolognak tűnik. Csakhogy a transzhumanizmus egyáltalán nem érdekelt abban, hogy a létező szerkezetek honnan erednek és miért működnek éppen úgy, ahogy. Radikálisan pragmatista és radikálisan jövőorientált: szeretnénk boldogok, mindentudók és mindenhatóak lenni – tehát lássunk hozzá. Žižek a vágy valóra váltásának konkrét programját deszublimációként határozza meg, csakhogy a lelki folyamatként való leírás nem sokat számíthat, amikor konkrét tettekről és változásokról van szó. (Žižek 2002.)

A transzhumanizmus egy nyíltabb, általánosabb filozófiaként határozza meg magát, amely szerint meg tudjuk és meg kell haladnunk a biológiai (és minden más) korlátokat a technikai haladás által. Az extropianizmus minden létező rendszer fejlesztését, az emberi képességek, érzékek, érzelmek stb. végtelen finomítását szorgalmazó irányzat. Mindkettőre jellemző egy globális és altruista szemlélet, akárcsak a szingularitarizmusra. A *Szingularitás* mindezekben a – gyűjtőnevükön: progresszivista – irányzatokban központi elem: a radikális változás pillanatát jelenti, amikor saját irányított fejlődésünk úgy felgyorsul, hogy következményeit lehetetlen megjósolni (Vernor Vinge meghatározása 1986-ból). Szingularitarista az, aki a Szingularitás eljövetelét hirdeti és sietteti mindenki számára. A transztopianizmus abban különbözik a felsoroltaktól, hogy elutasítja az önmagáért való altruizmust az egoizmus és „felvilágosult önérdek" jegyében. Az Eliezer S. Yudkowski által megfogalmazott szingularitarista alapelvek a Szingularitást célnak tekintik, egy jobb és magasabb rendű világ eljövetelének, míg a transztopiánusok a személyes felemelkedés eszközeként gondolnak rá. (Ezzel összhangban a transztopiánusok a jövőbeli fejlődést, a Szingularitást, a technológia mindenhatóságát esetleges fenyegetésként is látják, ezt nevezik dinamikus pesszimizmusnak.)

A transztopianizmus Dawkins 'önző gén' elméletére alapozva rendezi össze a többi progresszivista irányra is jellemző elemeket (ezt elég logikusan teszi, bár mivel itt sosem a miért?, hanem a mit? és hogyan? a kérdés, a logikusság nem feltétlenül erény). Dawkins úgy láttatja az embert (és az összes többi szervezetet), mint az egymással harcoló gének által épített túlélőgépeket. Öröm és fájdalom, az összes érzelem: a gé-

nek túlélését segítő mechanizmusok. A genetika fejlődésével képesek lettünk rövidzárlatot okozni ebben a rendszerben: az öröm az élet 'szupercéljává' (Supergoal) válhat. Ezekben az irányzatokban fő irányelv az „intelligens hedonizmus": a lehető legtöbb öröm megélése, a fájdalom és a halál elkerülése. Most még úgy tűnhet, hogy ezek feltételezik egymást, de miért ne lehetne olyan eljárásokat kidolgozni, amelyek az öröm-központokat ingerlik, a félelem, szégyen, bűnösség, szomorúság stb. érzését pedig kikapcsolják? Ez egy gyakorlati kérdés. (L. paradise-engineering. A 'wirehead'-technika például az örömközpontok megfelelő elektromos ingerlésén alapul. Kísérleti patkányok nem voltak hajlandók rálépni egy vaslemezre, amelybe elektromos áramot vezettek, még az éhhalál szélén sem voltak hajlandók ezt megtenni, hogy táplálékhoz jussanak. Mikor az agyukba a megfelelő kisüléseket irányító elektródákat ültettek, vállalták a fájdalmat az örömért, nem nyúltak az ételhez, és az utódaikat is magukra hagyták, amire egyébként nem lehet rávenni őket. Egyetlen gond, hogy halálra rázatták magukat, újabb és újabb kisüléseket keresve. Tanulság: a halálra rázatás részen még csiszolni kell.) Az okos droghasználat, illetve ennek szabadalmaztatása az egyik legelterjedtebb transzhumanista eszme (l. The Good Drug Guide: The Responsible Parent's Guide to Healthy Moodbusters for all the Family).

Az önző gén hatása a szaporodási vágy is. A szex mint állati maradvány nem túl népszerű ezekben a körökben: „Fenébe a génreplikációval, csak a tudat számít!" (To hell with gene replication, only consciousness counts!) Az egész párosodási eljárás elég gusztustalan és nevetséges, ha belegondolsz – olvashatjuk az egyik transztopiánus oldalon –, csak persze senki sem gondol bele, mert ez a vak, állati ösztön területe. Ehelyett addig is, amíg még ebbe a húsba vagyunk zárva, az önkielégítést javasolják, a cyberszexet – elég sok linket lehet találni ezeken az oldalakon pornóoldalakra –, esetleg megegyezésen alapuló orgiákat civilizált, sterilizált emberekkel, vagy mindenképpen *jó*, vagyis kreatív, stimulátorokat, haladó technikákat, megfelelő biztonsági óvintézkedéseket alkalmazó szexet. A szex mindenképpen kisebb transztopiánus bűnnek számít, mint a gyerekszülés, vagy pláne egy élet feláldozása a gyereknevelésben. Minden progresszív irányzatra jellemző a szaporodás valamilyen fokú ellenzése, az abortusz támogatása, a házasság (bármilyen kötöttség) elutasítása. A szexet illetően más irányzatok is vannak, az extropiánus erotikus esztétika például éppen a szexualitás finomításán dolgozik.

Politikailag a progresszív irányzatok egyaránt sorolják magukat a jobboldalhoz és a baloldalhoz, illetve egy ezek feletti irányhoz, amit egy

ős-transzhumanista szerző, FM-2030 „Up-Wing"-nek nevezett. A jobboldalhoz tartoznának, amennyiben a kapitalizmus, a liberalizmus és demokrácia egy szélsőséges változatát képviselik. Ez az erős liberalizmus a drogok, fegyverek, euthanázia legalizálását követeli, sőt a halálbüntetés újrabevezetését is (a halhatatlanság technológiáit figyelembe véve természetesen, amelyek biztosítanák, hogy a halál nem visszafordíthatatlan folyamat). Egyik elképzelés az abszolút gazdasági függetlenség megvalósítására egy olyan ultra-kapitalizmus, amelyben a munkát a gépek végzik, és minden ember önálló tőkés. A Transtopia és a Buildfreedom.com közösen létrehozott egy levelezőlistát az okos (smart) pénzszerzés technikáinak kidolgozására és megosztására (TransFinantial). Hangsúlyozzák, hogy ezek a technikák nincsenek tekintettel tabukra, arra az elavult gazdasági etikára, amely szerint a pénzért dolgozni kell és valami értéket létrehozni. Az itt hirdetett módszerek nagyrészt számítógépes befektetési programokra, ún. pénzcsinálógépekre (money-making machines) épülnek. Az ideális pénzcsinálógép elindítása és kezelése nem igényel különösebb szakértelmet, nem ad el árut vagy szolgáltatást klienseknek, akik esetleg zavarhatnák a tulajdonost a reklamációikkal, az általa szerzett pénz adómentes, működése a tulajdonoson kívül mindenki számára láthatatlan, nincs szükség a fizikai elhelyezésére (pl. egy irodára), az általa biztosított kamat a tőke 10 vagy nagyobb százaléka hónaponta, kezelése minimális időt igényel.

Akik baloldalt emlegetnek, ha jól értem, minden létező rendszer kritikájának szempontjából teszik. Az Up-Wing olyan értelemben áll szemben mindkét iránnyal, hogy míg azok a létező rend javítgatásán fáradoznak, jobb családi kapcsolatokat, haladóbb iskolarendszert, jobb kórházi ellátást, több munkahelyet, nyíltabb választásokat, hatékonyabb állami bürokráciát stb. szeretnének, addig az Up-Wing az élet minden területének radikális megváltoztatására törekszik (decentralizáció, globalizáció, demonopolizáció, a bürokrácia eltörlése, abszolút demokratikus, szavazással történő döntések, az emberiség „deanimalizálása", az intelligencia „debiologizálása", kirajzás az űrbe, halhatatlanság).

Az ezek által az elméletek által elképzelt örök boldogság legfontosabb feltétele: ne halj meg! Az Up-Wing szerint a legsürgősebb probléma a halál, az összes politikai, szociális, gazdasági gond csak ennek származéka. Egyelőre csak különböző élet-meghosszabbító technikák állnak rendelkezésünkre: táplálkozáskiegészítő szerek, hormonok, protézisek, sport, lazító gyakorlatok stb., végül pedig a befagyasztás (cryonics) abban a reményben, hogy majd egy fejlettebb korban felélesztenek.

A további remények egyrészt a számítástechnika és mesterséges intelligenciakutatás fejlődéséhez kötődnek, míg képesek leszünk 'feltölteni' magunkat egyféle programként, amely már testetlenül mozoghat különböző hardvereken keresztül (mind uploading). Nagy viták folynak akörül, hogy megmarad-e valakinek az identitása a feltöltés során. Egyik párt szerint ez csak annyi változást jelent, mintha egy álomból, vagyis pillanatnyi tudatvesztésből egy másik testben ébrednénk fel. Mások azt mondják, hogy a feltöltés inkább a klónozáshoz lenne hasonló: létrejön valami, ami tökéletesen hasonlít az eredetihez, de mint entitás különbözik tőle.

A másik nagy ígéret a génsebészet mellett a nanotechnológia: hogy rövid időn belül képesek leszünk az atomok megfelelő elrendezésével szinte bármilyen fizikailag lehetséges struktúrát létrehozni. A nanomedicína minden egyes sejt folyamatos kijavítását is lehetővé tenné, s így minden fizikai tökéletlenséget kijavítana és meggátolná az öregedést.

A transzhumanista elméletek egyértelműen a modernségnek azt a programját viszik a szélsőségekig tovább, amely a korlátlan tudományos megismerés, liberalizmus, individualizmus, szabadversenyes kapitalizmus által lehetővé tett fejlődés jegyében az ember számára semmilyen korlátot nem ismer el. Nem engednek meg konkrét programot, sőt módszeresen elfordulnak minden konkrét meghatározottságtól, hiszen éppen az általános abszolútum fele hivatottak vezetni minket. Ma azonban, amikor a mindennapi életünket is nagy részben ezek az elvek szervezik, eléggé nyilvánvaló, hogy ennek ellenére nagyon is konkrét következményekkel járnak.

Azt a következményt, hogy a radikálisan individualista és liberalista módon elgondolt én (meghatározatlanságból fakadó) ürességének másik felől az omnipotencia feltételezése felel meg, s amit Lacan gyakran patogén, a modern embernek sok szenvedést okozó tényezőként emleget, a transzhumanizmus pragmatikus módon fogja fel, elvi alap helyett reális jövőbeli tervként tekint az egyén teljhatalmára. A személy számára meghatározó közös reprezentációk vagy normák hiányának, a személy szabadságának és a mindenhatóság igényének összefüggését legtisztábban a „feltöltésnek" az a forgatókönyve ábrázolja, amely szerint a szoftverré alakított tudatok mindannyian saját programozott világokat alakíthatnak ki maguknak, amelyekben mindenható erőként működnének.

Az, hogy az emberi szabadságnak és „fejlődőképességnek" ez a tartalomfüggetlen felfogása figyelmen kívül hagy esetleg létező meghatározottságokat, a transzhumanizmus gyakorlati programjában mint ezek

megsemmisítésének terve jelentkezik, egyelőre mint az emberi test alakításának, a szellem fejlesztésének, a társadalom és a gazdaság „szabad" megszervezésének igénye, később pedig (a Szingularitásban) mint egy végső, teljes felszabadulás.

Ez a szabadulási program néhol önmagát is ellehetetlenítő módon tekint el egyes adottságoktól. A „pénzcsinálógép" használata valamilyen termelő munka helyett például nyilván csak azon alapulhat, hogy valahol valakik elvégzik annak az értéknek a termelését is, aminek egy részét a pénzcsinálógép profitként visszaforgatja a tulajdonosának. Mégis az, hogy ennek a tervnek az általános kiterjesztése valószínűleg kudarchoz vezetne, még nem akadályozza meg, hogy *elkezdjék* gyakorlatba ültetni.

K. Eric Drexler futurológus arra hívja fel a figyelmet, hogy az a probléma, hogy konkrétan pontosan hogyan rendezzünk el fehérjéket, hogy bizonyos módon kapcsolódjanak, sokkal könnyebb, mint az a tudományos probléma, hogy természetes fehérjék kapcsolódásait megjósoljuk. Lehet, hogy a transzhumanista program patológiailag elég jól leírható, és hogy nem túl igényes, amikor tudományos alapokat próbál teremteni a maga számára (Dawkins elméletének még az „önző gének"-kel kapcsolatos része sem igazán vehető komolyan, nem beszélve ennek a különböző gondolatkomplexumokra, ún. mémekre való alkalmazásáról). De ez egy gyakorlati program, s a megfelelő elméleti alapok hiányossága semmi jelentőséggel nem bír abból a szempontból, hogy képes-e konkrét beavatkozásokra, amelyek konkrét következményekkel járnak. Lehet, hogy az örömközpontok direkt elektromos ingerlése kikerüli és semmibe veszi az ember testi-lelki működéseinek és a környezettel való kapcsolatának integrált összességét, amelyekben az örömérzésnek értelmes szerepe volt, azonban az vesse az első követ, aki az ilyen ingerlés hatására nem cselekedne a kölykeit elhagyó patkány módjára. Ezekben a direkt hatásokban állhat az ereje, esetleg a veszélye is annak, ahogy az ember és környezet bonyodalmaitól eltekintő elméleti irányokat a transzhumanizmus gyakorlati módon értelmezi át.

Egy másik nagyon kézenfekvő példa arra, hogy egyes konkrét adottságoktól eltekintő elméletnek milyen gyakorlati következményei lehetnek, a szabadversenyes kapitalizmus. A kapitalista gazdasági elméleteket illető kritikák egyik legfőbb kifogása az, hogy a pénzben mért fejlődés/ felhalmozás végtelen lehetőségeit nem méri a természetnek és a munkának a pénztől eltérően kvalitatív és véges jellegéhez. A szabad verseny eszméjét ennek megfelelően hibásnak tartják, mivel egy tőké-

letesen egyenlő start tökéletesen sosem adott, s a „verseny" ily módon mindig csak a különbségek további elmélyülését eredményezi.

Frederic F. Clairmont *The Rise and Fall of Economic Liberalism* c. könyvében a kapitalista gazdaság kibomlásának történetét áttekintve amellett érvel, hogy a ma fejlett országok gazdasági sikerét inkább a gyarmatok kiaknázása és a saját ipar speciális megkötésekkel, adókkal, az import minimalizálásával történő kifejlesztése segítette elő inkább, mintsem egy egyenlő esélyes versenybe történő belépés, a külföldi tőke beáramlása és a befektetések állami támogatása, amit a jelenlegi „fejlődő" országoknak az ún. felzárkóztatási javaslatokban ugyanők – Clairmont szerint: a saját érdekükben – javasolnak. „The well-worn liberal text-book myth that capital flows where the demand is greatest is not corroborated by historical evidence. It was not conditioned by 'rules of the game' (for these were rigged) or by rational financial and economic calculus, but by the cold logistics of national advantage and the superprofits appropriated from these colonial and semi-colonial enclaves"– írja. Ennek a folyamatnak a példájaként elemzi az angol ipar felvirágzása és India gyarmatosítása közti viszonyt.

A brit textilipar védelme és fejlesztése érdekében 1815 és 1832 között az indiai termékekre 10-től 1000%-ig terjedő vámot szabtak ki, s az indiai gyapot és selyem eladása 50–60%-kal kisebb profitot jelentett az angol piacon, mint az angol termékeké. Mindez jelentősen hozzájárult Surat, Dakka, Mursidabad és más városok manufaktúráinak lerombolásához, másrészt viszont létfontosságú volt az angol textilipar felvirágoztatása szempontjából. (Clairmont 1996. 116.) Az ilyen rendelkezéseket ma a fejlődő országok részéről a gazdasági nagyhatalmak a legerősebben ellenzik, azt hangoztatva, hogy a megoldást ehelyett a külföldi befektetések jelentik.

Az angol ipari termékek dömpingje által kiszorított indiai kézművesek kénytelenek voltak visszatérni a földhöz. A zemindarinak nevezett rendszer a földadó begyűjtésével megbízott hivatalnokokat egyben földbirtokossá is tette, olyan erős, gazdag földbirtokos réteggé, amelyik érdekelve volt a brit hatalom fenntartásában és az esetleges lázadások elfojtásában. Másrészt viszont a zemindar része az általa begyűjtött adóból megengedett módon növekedhetett, emiatt általában pénzért bérbe adták a földet, és hatékony gazdálkodás helyett igyekeztek annyit kicsavarni belőle, amennyit csak lehetett. A bérlők olyan profitorientált közvetítő réteget alkottak, amelyet, mivel nem volt a föld állandó tulaj-

donosa, a föld leromlása nem érdekelte.[8] Mivel az ipari és más exportra alkalmas növények termesztése nagyobb profitot hozott, mint az élelemé, az élelmiszertermelés rohamosan csökkent, s ez sorozatos éhínségekhez vezetett.

Clairmont szerint India példája azt is megmutatja, hogy téves az az elképzelés, miszerint a külföldi befektetések és a beáramló tőke automatikusan az ipar felvirágzásához, ennek érdekében pedig modernizációhoz, a közlekedés és infrastruktúra fejlődéséhez vezet. Azt, hogy az angolok vasutakat építettek Indiában, még Marx is pozitív fejleményként említi, s gyakran emlegetik pozitív kontrasztként ma azok, akik a multinacionális cégek harmadik világbeli tevékenységét kritizálják. A vasútépítés azonban nem a befektetések nyomán feléledő szabad vállalkozás volt, hanem a brit kormány által kezdeményezett lépés, elsősorban az amerikai déli államokban termesztett gyapot konkurrenciájának a leküzdése érdekében. Indiának 5%-os profitot kellett biztosítania minden vasútépítésre vállalkozónak, ami amellett, hogy növelte az állami adósságot, azt eredményezte, hogy a vállalkozók a profit biztos tudatában nem voltak érdekeltek abban, hogy jó munkát végezzenek. A másik fő hátrányt az jelentette, hogy szinte kizárólag csak olyan vasútvonalak épültek, amelyek a nagyobb városokat kötötték össze a kikötőkkel. Vagyis, a vasút nagyban segítette a külkereskedelmet, a belsőt viszont egyáltalán nem, s így Indiát még inkább kiszolgáltatottá és függővé tette a Brit Birodalom felé.

Az a klasszikus elképzelés, amely rendjén valónak tartja, hogy egyes országok pusztán a nyersanyagkészletükre és a mezőgazdaságra támaszkodva vegyenek részt a közös piacon, mintegy az országok közti munkamegosztás jegyében, nyilvánvalóan nem működik akkor, amikor ahhoz, hogy versenyképes bírjon maradni, a mezőgazdaság ipari és technológiai találmányokra szorul újabb és újabb vegyi anyagok, a hibrid magok, újabban pedig már a génkezelt fajok „receptjének" megvásárlása révén is.

A szegény országokba való befektetések működésének ma is az indiaihoz hasonló mechanizmusa mellett érvelve, Clairmont Leonard Barnes elemzését idézi Zimbabwe helyzetéről. Barnes szerint a külföldi befektetők kisajátítják a természetes erőforrásokat, és saját módszerekkel, saját céljukra használják fel, az afrikai társadalom előzetes struktúráját és funkcióit teljesen figyelmen kívül hagyva és nagymértékben károsítva.

8 „Give a man the secure possession of a bleak rock, and ha will tturn it into a garden; give him a nine year's lease of a garden, and he will convert it into a desert: the magic of property turns sand to gold" – idézi Clairmond Arthur Youngot. (Clairmont 1996. 131.)

Az így termelt jövedelem, a felzárkóztatási programok állításaival ellentétben, újból elhagyja az országot, vagy hasonló vállalkozásokba forgatódik vissza, az ország helyzetén tehát nem javít. Clairmont elemzése szerint ez a séma általánosan érvényes.

A „szabad verseny" nemcsak az országok között, hanem a népesség körében is hasonló polarizációhoz vezet. Mivel egy önálló vállalkozás elkezdéséhez szükséges tőke mennyisége gyorsabban nő, mint amennyi pénz egy átlag munkás öneltartásához szükséges, egyre többen válnak bérmunkásokká. (Guerrero 2003. 73–74.) A tőke nagy része nagyvállalatok kezében csoportosul – Guerrero Fedward Wolff 1998-as kimutatásaira utal, amelyek szerint Amerikában az átlag családi jövedelemre tízszer kisebb számot kapunk, ha a lakosságnak „csak" 99%-át vesszük figyelembe (figyelmen kívül hagyva a legfelső 1%-ot). (Guerrero 2003. 75.)

Egy másik polarizációs tényező, hogy a kapitalista verseny szülte felhalmozási kényszer a vállalkozókat egyrészt arra készteti, hogy a béreket a lehető legkisebbre szabják, másrészt viszont rászorulnak egy vásárlóképes közönségre is, amelynek a termékeiket el tudják adni. A „nemzetközi munkamegosztás" jelenlegi helyzetéből adódóan kézenfekvő megoldás a termelést egy szegényebb országban végezni, ahol a munkások kevesebb pénzért többet hajlandóak dolgozni, a munka- és környezetvédelmi előírások betartását pedig kevésbé ellenőrzik.

A terjeszkedés másik formája, hogy a társadalom életének eddig nem gazdasági vonatkozásait is bevonják a piacgazdaság területére. Az iskolák, az egészségügy, a vízkészlet, sőt a börtönök privatizációja ennek a folyamatnak a része.

Les Levidow szerint a génkezelt fajok kifejlesztését is inkább a verseny, mintsem a szükségletek kielégítésének az igénye hajtja. A génkezelt magokat és előállításuk „receptjét" meg kell venni, ellentétben a hagyományos magokkal. Bár ezt mindig a nagyobb ellenállóképesség, nagyobb hozam stb. természetes szükségszerűségeinek a diskurzusa veszi körül, Levidow szerint egyértelműen a tulajdonjogokkal rendelkező cégek versenye motiválja ezt a folyamatot, ezért is nem hajlandó reagálni az ökológiai egyensúlyt féltők kritikáira. A technológiai fejlődéssel kapcsolatban Levidow ugyancsak arra hívja fel a figyelmet, hogy a természetes lehetőségek felfedezése, az emberi lehetőségek kiterjesztése helyett ezt is sokkal inkább stratégiai döntések eredményeként, minden esetben valamilyen célra való építkezésként kellene felfognunk.

A kapitalista gazdaság működésében egy társadalmi részrendszer hatalmának túlzott kiterjedését figyelhetjük meg, amely, mivel csak a sa-

ját alapelvei által tekintetbe vett elemekre figyel, vak marad rajta kívüli, de ettől még valós struktúrákra. Mivel azonban tevékenysége az ezeket a struktúrákat is tartalmazó világban zajlik, rájuk is hatással van, s erősen hajlamos károsítani őket. Az olyan figyelmeztetések, mint hogy a felzárkóztatási terveknek figyelembe *kellene* venniük a gazdaságiakon kívül szociológiai és ökológiai szempontokat is, valószínűleg még akkor is érvényesek maradnak, ha a zöld vagy kommunista eszmék a maguk részéről szintén vádolhatók azzal, hogy valamilyen részrendszert igyekeznek az emberi tevékenység minden területére kiterjeszteni. Immanuel Wallerstein nagy hatású elméletével szemben, amely a világot egységes, elsősorban gazdasági rendszerként fogja fel, Giddens például a globalizációnak négy tényezőjét különbözteti meg. (Wallerstein 1974., Giddens 2000.) A kapitalista világgazdaságon kívül önálló tényezőként említi a nemzetállamokat, a nemzetközi munkamegosztást és a katonai erőket. A nemzetállam önállóságával kapcsolatban elsősorban a territoriális és jogi hatalomra, valamint az erőszakszervezetek fölötti rendelkezésre hivatkozik. Bármennyire is meghatározó szerepe legyen a piacgazdaságnak, az államok Giddens szerint nemcsak „gazdasági gépekként" („economic machines", Giddens 2000. 95.) cselekednek, hanem olyan aktorokként, amelyek féltékenyen őrzik a saját területüket, érdekeltek a nemzeti kultúra előmozdításában és stratégiai viszonyban (szövetségekben) állnak a többi állammal. Ugyanígy a katonai hatalom sem mindig esik egybe a gazdaság erővonalaival, amint azt a fegyverkezési versenyben az elsők közt járó szegény államok példája nagyon jól mutatja. A globalizáció negyedik dimenziójának az ipari fejlődést tartja. Ennek egyik leginkább szembetűnő következménye a munka globális eloszlása, s ezzel összefüggésben az állam gazdaságon gyakorolt hatalmának a csökkenése.

Nehéz érzéketlenül elmenni amellett a kritika mellett, amely szerint a posztmodern elméleteinek akadémiai trendje, a relativizmus felértékelése a „történelem végére" (a szocializmus bukásával a kapitalizmusra mint végső berendezkedésre is értve), a jelölődés végtelen játékára, a szubjektum egységének illuzórikusságára hivatkozva, a jelen berendezkedés ideológiai megfelelője. Nem abban az értelemben, hogy valakik összeesküvése szándékosan, valamilyen célból sulykolná ezt belénk, hanem inkább, hogy ezeket az eszméket adott mértékig ez a berendezkedés hívja elő, s ennek megfelelően hozzájárulnak a fenntartásához és működési ellentmondásainak elleplezéséhez.

David Harvey *The Condition of Postmodernity* c. könyvében arról beszél, hogy a posztmodern gondolkodás hajlamos tagadni bármilyen szisztematikus összefüggést, s ehelyett minden esetben a fragmentációt, efemeritást, különbséget és „másságot" hangsúlyozza. Ismeretelméletileg a legerősebben elutasítja az ismeretek „igazságának" pozitív lehetőségét, s az univerzális igazság igényét a gulág, holokauszt és egyéb szociális katasztrófák legbelsőbb okaként tartja számon. Harvey szerint valóban frissítő a heterogenitás és a különbségek hangsúlyozása, s sok helyen egybeesik a gender-, osztály- vagy ökopolitika érdekeivel és megvalósításaival. A posztmodern által ünnepelt heterogenitás Harvey szerint azonban nem áll kizáró viszonyban azzal, hogy valósként kezeljünk egyes folyamatokat, a kapitalista felhalmozását például, amely nemcsak a heterogenitásra épít, hanem *aktívan szociális különbségeket és heterogenitást termel.* (Harvey 2000.)

Harvey a posztmodern eszmék kultúrájának kialakulását az 1973–75-ös gazdasági krízishez és az ezt követő erőfeszítésekhez köti. A Reagan–Thatcher korszakot a laissez-faire és a konzervatív politikához való visszatérés, az individualizmus, mohóság és vállalkozói szellem felértékelése jellemezte. A kapitalizmus új formája jelentkezett, a futószalagos tömegtermelés, egységes politikai szerveződés és a jóléti állam beavatkozásai helyett decentralizáció, a termelés térbeli szóródása, a nemzetállam visszavonulása a gazdaság területéről, privatizáció stb. A közlekedés és szállítás rohamos fejlődése, a telekommunikáció, a pénz elektronikus kezelése és a termelés komputerizációja Harvey szerint ezzel egyidőben „tér-idő kompresszióhoz" vezetett, ami a személyes életmód, identitás, személyes narratívák dimenzióját is mélyen befolyásolta és elbizonytalanította. Európa 1848 utáni éveire utal ezzel kapcsolatban, amikor az idő és tér kompressziójának hasonló jelensége gyors változásokat és felpezsdülést hozott a művészetekben és a kulturális tevékenységben.

A személyes minták elbizonytalanodása, a fragmentáció és efemeritás azonban ennek a helyzetnek nemcsak eredménye, hanem létszükséglete is, mivel ennek alapján lehet a terjeszkedő gazdaság újabb és újabb termékeinek számára piacot létrehozni. A posztmodern relativista elméletek marxista kritikája azt hangsúlyozza, hogy az „anything goes" által az emberi kreativitás számára megnyitott terület valójában csak kevesek számára valóban hozzáférhető. A termelést és a munkás aktivitását meghatározó technológiai folyamat kidolgozását, a termék kigondolását, a dizájnt egypár kiválasztott ember végzi, s a populáció nagy részének nincs

lehetősége arra, hogy részt vegyen az emberi kreativitás teljes játékában. A magas- vagy tömegkultúrának az ezzel szemben kialakuló autonóm területeit pedig egyre inkább felszívják magukba a kapitalista terjeszkedés folyamatai. Harvey a magas- és popkultúra különbségének felszámolódását is mindkettő kommercializálódásával hozza kapcsolatba.

Tudás mint gyakorlat

A posztmodern elméletek ideológiaként való kritikájának (l. még Clairmont 1996. 337–338. vagy Dore 2003. 172–174. a posztmodern történetírásról) a dolgozat szempontjából nem feltétlenül abban áll a jelentősége, hogy ehelyett mit kínálnak megoldásként, s önmagában ez a megoldás is mennyiben illethető hasonló vádakkal. Inkább azért tűnnek fontosnak, mert hangsúlyosan rámutatnak olyan jelenségekre, amelyek nem kerülnek be azokba az elméletekbe, amelyek a fragmentáció és meghatározatlanság tapasztalatából születnek, s ezt általános alapként megtartva valamilyen teljesen általános mozgás dinamikáját dolgozzák ki rá, amelyben az emberi vonatkozások összességét integrálhatónak tartják. Az elméletek ideologikus jellege ebben az autonóm szerveződésükből eredő *eltekintésben* állhat.

Mindezzel meggyőződésem szerint nem csak a tudományos tudásba vetett vak hit vagy a nagy történetek általi megszállottság állhat szemben. A megismerés érvényességigényének fenntartásával, ugyanakkor a tudás meghatározottságának és szóródásának elismerésével és figyelembe vételével kapcsolatban a David Bloor neve által fémjelezhető tudományszociológiai iskola meggondolásaira hivatkoznék, amelyeket itt bevallottan a számomra fontos hangsúlyokra kiélezve mutatok be.

David Bloor és Barry Barnes közösen írt könyvükben, *A tudományos tudás szociológiai elemzésé*ben részben a tudásszociológia szerintük téves értelmezéseit próbálják pontosítani, amikor több rendben hangsúlyozzák, hogy az általuk elképzelt tudományszociológiai vizsgálódás nem tagadja, hanem éppen hogy feltételezi a megismerő és a valóság közti valós interakciót. Azt, hogy az érzékelés eleve bizonyos alakzatokban történik, ahelyett, hogy a világot önmagában való rendezetlenségként érzékelnénk, szükségszerűnek tartják. Evolúciós alapon *egy eltolt súlypontú passzív észlelési rendszert* feltételeznek (az embert, mint bármely más élőlényt, képesnek tartják annak érzékelésére, ha valami nem úgy történik vagy mutatkozik, mint ahogy elvárta, míg az „eltolt súlypont"

arra vonatkozik, hogy ugyanakkor az is hasznos egy élőlény számára, ha a számára legvalószínűbben adódó alakzatokat bizonyos mértékig előfeltételezi, s így képes őket hamarabb felismerni). Ez a feltételezés nem ássa alá a tudományszociológiai vizsgálódást, ez ugyanis azt vizsgálja, ahogyan a velünk született érzékelési képességek által aluldeterminált tudásformációk létrejönnek a megfigyelők közti interakciókban. Annak a meghatározottságát, közelebbről, hogy miért és hogyan döntünk, ha egy adott megfigyelésnek az adott körülmények közt több interpretációja közül választhatunk. Ez egy nagyon konkrét, gyakorlati kérdés, bár nagyon általánosnak hangzik. Egy ilyen vizsgálódás ugyanis nem akarja azt felmérni, hogyan rajzolódik ki a tudás önerőből egy homogén, tiszta felületen. Mindig csak egy bizonyos helyzetről beszél, és a benne adott lehetőségekről. „Egy helyzetben valószínűleg csak néhány összehasonlítás releváns" (Barnes–Bloor 2002. 164.) – írják, és ez a szűkítés lényegi különbséget képez a tudás olyan elméleteihez képest, amelyek minden esettanulmányban a gondolkodás elgondolhatatlanja után nyomoznak.

A tudászociológia, mint társadalomtudomány, elsősorban azokra a célokra és érdekekre lesz kíváncsi, amelyek egy ilyen döntést befolyásolhatnak. Nem vizsgálja a nyelvi, retorikai, egyéni és tömegpszichológiai, az érzékelés biológiájához tartozó stb. feltételeket, bár mindezek befolyását (illetve annak jogos voltát, hogy a tudás létrehozásában működő meghatározottságokat ezek szerint a diszciplínák szerint vizsgálják) elismeri. Ezen a ponton Bloorék hajlani látszanak arra, hogy ezeknek a céloknak és érdekeknek a determinációs szintjét elkülönítsék és önállónak tekintsék (nagyon vulgárisan: ha a tudomány éppen érvényben levő szabályai, a racionalitás, az emberi érzékelés feltételei stb. aluldeterminálják a döntést, akkor a döntés ezen a szinten történik meg). (Barnes–Bloor 2002. 165.) Mégis veszem a bátorságot, hogy ezt a hajlandóságot ne tekintsem relevánsnak, mert a továbbiakban olyan módon árnyalják ezt a kérdést, amely felől ez az elkülönítés inkább csak a prezentáció módjának, és nem gondolkodásuk elvének tűnik, s számomra pedig éppen ez a másikfajta elv lenne a fontos. Szerintük tehát nem szabadna belemennünk abba, hogy a tudás racionális vagy társadalmi meghatározottságának egymást kizáró kettősségében gondolkodjunk. Ha egy létrejövő elmélet tökéletesen összhangban van a racionalitás kurrens mércéivel, attól még ezzel egyidőben is meghatározhatják különböző csoportérdekek (stb.), sőt el sem gondolhatjuk a körülményekbe való teljes belefonódás nélkül. Valószínűleg – írják – a tudósok munkáját meghatározzák a tudomány érvényben lévő szabályai, a technikai gyakorlatokra vonat-

kozó következmények, a politikai szövetségek lehetőségei, és számtalan egyéb dolog *egyszerre*, amelyek egyikét sem kell megtagadnunk, hogy a másik érvényét elismerjük. (Barnes–Bloor 2002. 187.)

A dolgozat szempontjából ennek az elméletnek fő jelentősége, hogy megmutatja, hogyan engedheti magát egy éppen a tudásról szóló elmélet teljesen szétszálazni; hogyan lehetséges, hogy a tudás általános, mindig visszavonuló alapja helyett konkrét és tárgyi meghatározottságokra szórja szét a figyelmét. Nem azonos ez az ember alakzatának a modern episztémé peremén *még inneni* megtagadásával, amelyet Foucault is elvégez (és az ember halálaként él meg), mikor „a beszédeket nem a bennük kifejeződő lágy, néma és bensőséges tudatból, hanem névtelen szabályok sötét halmazából kiindulva" elemzi. A tudásnak egy ilyen módja nem az ember és az ember hiánya (vagy más értelmezésben: az emberi adottságok, ill. ezek hiánya) által teljesen üresen hagyott semmi kettősségében gondolkozik, inkább azt mondhatnánk, hogy az emberi vonatkozásoknak nagyon sokrétű konkrét meghatározottságaira *figyel*.

Egy olyan tudás, amely önmagára nézve megengedi ezt a szétszálazódást, ugyanakkor minden felfedezhető struktúra saját bonyolódására kíváncsi marad, a saját szerepét szükségszerűen nem abban találja meg, hogy minden emberi lehetőséget magába integráljon azáltal, hogy meghatároz valamilyen általános elvet, ami ezek kibomlását minden esetben működtetné. A tudás Habermas által előirányzott terapeutikus szerepe éppen azt jelentené, hogy a tudás a különböző részrendszerek közti közvetítésre törekedve teljesen komolyan veszi az egyes rendszerek által meghatározott jelenségeket, ugyanakkor igyekszik a többiek perspektíváját is bevonni. A közvetítés célja vagy alapja semmi esetre sem egy még általánosabb, kész rendszer lenne, hanem a részrendszerek közti kapcsolat fenntartása a működés ellentmondásai, diszfunkciói, az általa okozott esetleges károk elkerülése érdekében. Egy terapeutikus aktus minden esetben már a beavatkozás, a gyakorlat terepén játszódik, s ennek felelősségét is felvállalja (az önmagukat pusztán teoretikusként meghatározó tudásformákkal ellentétben). Ugyanaz a felelősség lenne ez, mint ahol, ahogy fentebb írtam, a személyiség önkonstitúciójának és a társadalomban való cselekvésnek a sürgetése egybeesik.

SZAKIRODALOM

BARNES, Barry–BLOOR, David–HENRY, John
2002 *A tudományos tudás szociológiai elemzése.* Budapest, Osiris
BERGER, Peter L.–LUCKMANN, Thomas
1998 *A valóság társadalmi felépítése.* Budapest, Jószöveg
BUSS, D. M.
2001 Evolúciós pszichológia: új paradigma a pszichológia tudománya számára. In: Pléh Csaba–Csányi Vilmos–Bereczkei Tamás (szerk.): *Lélek és evolúció.* Budapest, Osiris, 376–425.
CLAIRMONT, Frederic
1996 *The Rise and Fall of Economic Liberalism.* Goa, The Other India Press
COSMIDES, Leda–TOOBY, John
2001 Evolúciós pszichológia: alapozó kurzus. In: Pléh Csaba–Csányi Vilmos–Bereczkei Tamás (szerk.): *Lélek és evolúció.* 311–335.
CSÁNYI Vilmos
1986 *Az evolúció általános elmélete.* Bukarest, Kriterion
2000 *Az emberi természet.* Humánetológia. Budapest, Vince Kiadó
DAWKINS, R.
1986 *Az önző gén.* Budapest, Gondolat
DORE, Elisabeth
2003 Understanding Capitalism in Third World Countries. In: Saad–Filho, Alfredo (szerk.): *Anti-Capitalism.* A Marxist Introduction. London, Pluto Press, 164–174.
FOUCAULT, Mickel
2000 *A szavak és a dolgok.* Budapest, Osiris
2001 *A tudás archeológiája.* Budapest, Atlantisz
GIDDENS, Anthony
2000 The Globalizing of Modernity. In: Held, David–McGrew, Anthony (szerk.): *The Global Transformations Reader.* Cambridge, Polity Press, 92–98.

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

GUERRERO, Diego
2003 Capitalist Competition and the Distribution of Profits. In: Saad–Filho, Alfredo (szerk.): *Anti-Capitalism.* A Marxist Introduction. London, Pluto Press, 73–81.
HABERMAS, Jürgen
1998 *Filozófiai diskurzus a modernségről.* Budapest, Helikon
2001 *A kommunikatív etika.* Budapest, Új Mandátum
HARVEY, David
2000 Time-Space Compression and the Postmodern Condition. In: Held, David–McGrew, Anthony (szerk.): *The Global Transformations reader.* Cambridge, Polity Press, 82–91.
HEIDEGGER, Martin
2002 *Lét és idő.* Budapest, Osiris
LACAN, Jacques
1977 *Écrits.* A Selection. Alan Sheridan (ford.). New York, W. W. Norton Company
LEVIDOW, Les
2003 Technological Change as Class Struggle. In: *Anti-Capitalism.* A Marxist Introduction, 94–105.
LORENZ, Konrad
1985 *Összehasonlító magatartás-kutatás.* Az etológia alapjai. Budapest, Gondolat
2000 *A tükör hátoldala.* Budapest, Cartafilus
PORTES, Alejandro
2000 Neoliberalism and the Sociology of Development: Emerging Trends and Unanticipated Facts. In: Roberts, J. Timmons–Hite, Amy (szerk.): *From Modernisation to Globalisation.* Oxford, Blackwell, 353–372.
SIMMEL, Georg
1973 *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.* Budapest, Gondolat
SMOLENSKY, Paul
1996 A konnekcionizmus helyes kezeléséről. In: Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány.* Budapest, Osiris
ULLMAN-MARGALIT, Edna
1998 Koordinációs normák. In: Csontos László (vál.): *A racionális döntések elmélete.* Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium, 161–190.

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

WALLERSTEIN, Immanuel
1974 *The Modern World System*. New York, Academic
ŽIŽEK, Slavoj
2002 *No Sex, Please, We're Post-Human!*, www.lacan.com/nosex.htm
World Wide Web
www.transhuman.org
www.transhuman.com
www.extropian.net
www.natasha.com
www.extropy.org
www.lef.org
www.scholiast.org.futurism
www.foresight.org
www.hedweb.com
www.wireheading.com
www.bltc.com
www.biopsychiatry.com
www.sysopmind.com
www.childfreeforme.com
www.anzwers.org/free/chimaera/europe.html
www.buildfreedom.com
www.aleph.se/Trans

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ORBÓK ILONA

EIRONHOZ ALAZON KELL

„Az irónia, a megtévesztéstől eltérően, nem egyszerűen elrejti az igazságot, hanem ki is fejezi azt, csak sajátos, allegorikus módon. Irónia akkor jön létre, ha azt akarom mondani, hogy 'nem', de azt mondom, hogy 'igen', és ezt az 'igen'-t határozottan azért mondom, hogy kifejezzem és kinyilvánítsam, hogy valójában 'nem'-et gondolok. Képzeljük el, hogy csak az első áll fenn: 'igen'-t mondok, de magamban tulajdonképpen 'nem'-et gondolok. Természetes, hogy ez egyszerű csalás, hazugság. Az irónia lényege, hogy ha 'igen'-t mondok, nem rejtem el, hogy 'nem'-et gondolok, sőt, éppen kifejezem, kinyilvánítom azt. A 'nem' ebben az esetben nem önmagában álló tény, hanem attól az 'igen'-től függ, amelyet kifejez; szüksége van rá, megerősítést nyer általa, értelmetlen nélküle." (Loszev–Sesztakov 1982. 329.)

Ez lenne tehát a vizsgálat tárgya. A szempont pedig, hogy gyakorlatról, avagy működésről van-e szó, amikor különböző helyzetek kontextusában iróniáról beszélünk. Működésnek azokat a folyamatokat fogom tekinteni, amelyeket valamilyen automatizmus határoz meg, míg gyakorlatnak azokat, amelyekben van valamilyen szándékoltság. Ezzel kapcsolatosan fogom használni az eiron (agyafúrt kópé) és alazon (ostoba fickó) terminusokat az irónia különböző típusainak leírására.

Romantikus gyakorlat

„Persze van szónoki irónia is, amely – ha módjával élnek vele – pompásan hat, különösen polémiákban; hanem a szókratészi múzsa magasztos urbanitásához képest olyan ez csak, mint a legragyogóbb szónoki művészet az emelkedett stílusú görög tragédia mellett" – írja Schlegel a 42. kritikai töredékben. (Schlegel 1980. 219.) Ez a „persze van" egy olyan helyet jelöl ki a szónoki irónia számára, amely nem tartozik a legelőkelőbbek közé, és ezen még az sem változtat, hogy a mondat folytatásában némi erényeket azért odaítél Schlegel az irónia eme válfajának. Mert milyen a szónoki irónia? „Pusztán" nyelvi fordulat, vitákban alkal-

mazható meggyőző eszköz. Ezzel szemben a Schlegel által pártolt irónia magatartás, a személyiség viszonyulása önmagához, teremtményeihez és a világhoz. Ez a végtelen negativitás, meghatározottságoktól mentesség, ami mindenek fölött való lebegést eredményez, és minden kötöttségtől való szabadságot ígér/nyújt.

A Lucinda *Allegória a szemtelenségről* című fejezetében szereplő alakok olyan jellemvonások megtestesítői, mint az Erkölcsiség, Szép Lélek, Édesség, Szemtelenség vagy Szabadosság, vannak viszont férfiak is, a Lovag, az Elegáns és nem utolsósorban az Elmeél, akinek annyiban más a létmódja az előbbiekénél, hogy ő az, aki megteremti a többit azáltal, hogy a beszélő szeme elé tárja őket. Az Elmeél maga nem ironizál a jelenlevőkön, az irónia annak az elvakult következetességnek a folyománya, amellyel mindegyik jellemvonás tisztán és elfogultan képviseli önmagát. Mégis azt mondhatjuk, hogy az Elmeél vezet az ironikus viszonyuláshoz, ő a katalizátor, mert saját dőreségükben ő „világítja meg" eme jelenéseket. Hogyan történik ez a szövegben? Úgy, hogy Elmeél valóban nem állít semmit, ahogy azt el is várjuk egy ironikustól; az egyetlen pozitív kijelentése az, hogy ő az Elmeél, és most megmutatja néhány „regényét". A többit a feltálalt alakok végzik el, amelyek külsőlegesként jelennek meg az Elmeélhez képest, a legkisebb alapot sem nyújtva a velük való azonosulásra, úgyhogy mindvégig megtartható és megtartandó velük szemben az ironikus távolság. Az Elmeél tehát a játékmester.

Nemsokára azonban az egész társaság belsővé válik, az Elmeél pedig mint külső alak eltűnik. „»Ezek csak külszíni jelenségek voltak«, szólott ekkor védelmezőm, »most nemsokára önnön belsődbe tekinthetsz.« [...] Előttem, kívülem sehol, meglelni véltem őt azonban önmagamban; lényem egy darabjaként tőlem mégis különbözőn, önmagában elevenen és önállóan." (Schlegel 1980. 399.) Eddig a fikció szerint a külvilágban láthattuk az alakokat, most azonban világossá válik, hogy a külvilágról nem ejthetünk egy szót sem, mert csak az van elénk tárva, ahogy tudatunkban leképeződnek a külső dolgok. Ott pedig már eleve allegorizáltan jelennek meg[1], a különböző eszmék az Elmeél közvetítésével már allego-

1 Vö. „Az ember szelleme önmaga próteusza, változó és nem hagyja, hogy önmaga is megragadhassa akár, faggatólag. Az életnek ama mélyes-mélyén játssza varázsjátékait a teremtő önkény. Ott vannak azok a kezdetek és végzetek, ahol a szellemi alakulás megannyi szála eltűnik. Csak az történeti tárgy, ami fokozatosan halad az időben s terjeszkedik a térben; csak ami történik. A pillanatnyi keletkezések és átalakulások titkait legföljebb találgatni lehet, utalni rájuk csak így: allegorikusan." (Schlegel 1980. 451.)

rikus alakokként és iróniát generálóként jelennek meg észlelésünkben. Ez az allegória egy különböző modulokkal működő modellként írja le az észlelés folyamatát, amelyben az Elmeél a(z ön)reflexió modulja, és ugyanakkor ő az, aki benépesíti a tudatot. A tudatban viszont csak allegorizált formában jelennek meg a dolgok: „Hamarosan felismertem megint a külvilág jeleneteit, csak épp tisztábban és megdicsőülten láttam viszont, fent a kék ég köpenyét, alant a dús föld zöld szőnyegét, csakhamar tele derűs lényekkel. Mert most már amit bensőmben kívántam, élni és nyüzsögni kezdett itt is nyomban, mielőtt a kívánság efféle tisztán megfogalmazott gondolattá válhatott volna. S így láttam csakhamar ismert és ismeretlen, kedves alakokat csudás maszkokban, akárha lenne a kéj és a szerelem nagy karneválja." (Schlegel 1980. 400.) A belül létrejövő allegória ironikus. A dolgok ilyen allegorikus lecsapódása a tudatban reflexió eredménye, ami kritikus kívülállást követel, ez pedig az irónia terepe.

Meglehetősen szoros kapcsolódás van itt irónia, allegória és elmeél között. Dánél Móna a következőképpen foglalja össze Schlegel erre vonatkozó elméletét: „az irónia az a »keresett struktúra-egész«, melynek összetevői az elmeél és az allegória, ahol az elmeélben a nyelv egyetlen pontra irányulása révén egyfajta teljesség jön létre, másrészt az allegóriában a határon túli határtalanra való törekvés fejeződik ki." (Dánél 2001. 113.) Véges és végtelen közti játékról van itt szó, amelyben sosem következik be szintézis, hanem „az önteremtés és önpusztítás állandó váltakozása" marad. „A véges kinevetése, mert azt egy másik véges dementálja, az abszolút gondolata pedig megszégyeníti; de az abszolút kinevetése is, mert, ahogy azt Novalis mondja, az identikus Tisztaság egyáltalában nem létezik." (Frank 1998. 49.) Véges és végtelen kölcsönösen érvénytelenítik egymást, illetve a véges keltheti az egység illúzióját, de nevetséges végességében; a végtelen pedig illúziónak bizonyul. Az elmeél az, ami a végest megvilágítja összefüggéseiben, az allegória viszont mindig továbbmutat a végtelen felé, és így rámutat a véges részlegességére. Hogyha ezt összevetjük a fentebb idézett Schlegel-részlettel, akkor azt kapjuk, hogy az elmeél mutat rá és teremt összefüggéseket az allegorizált alakok között, és így létrehozza a saját átlátott, de csupán véges világait. Az allegória „jelöltje" azonban számára elérhetetlen. Amint valami az elmeél hatókörébe esik, az már a véges területére került, az elme számára nincs a végtelenbe átjárás, oda csak az allegória mutat „át".[2] A két leírás között

2 Vö. Fichte elméletében: a megismerés mint én és nem-én közti oda-vissza mozgás.

adódik persze némi különbség, nem ugyanannak a konkrét és elméleti leírásáról van szó. A Lucinda fejezetében inkább az elmeél szereplése a téma, és csak az ebből kimutató allegória fényében ironizálódik ő maga, továbbá parodisztikus elemek is színezik, amik mintha társadalmi jelenségeket céloznának. Az elméleti leírás ehhez képest „tiszta" megismerés-elméleti fejtegetés, amellyel viszont az a baj, hogy hihetetlenül elvont, és az irónia is egy olyan absztrakt értelmet kap, ami minden megértésre jellemző, s így tulajdonképpen üres.

Amit észlelünk, és amire reflektálunk (amire az elmeél ráirányul), az mind irónia tárgyát képezi? Nincsen olyan tárgy, amelyet érintetlenül hagy a mindent deszakralizáló irónia?

> „Juliusz: Megértem, sőt el is hiszem; a tréfa mindennel eljátszhat, a tréfa szabad és általános. Ám az én érzésvilágom ez ellen szól. Vannak pontjai létezésemnek, méghozzá a legbensőségesebbek épp, ahol közönséges sértés nem is gondolható, s ezeken a helyeken a tréfát sem bírom elviselni.
>
> Lorenzo: Ezért hát ezeknek a helyeknek a komolysága még nem teljes, nem kész. Máskülönben előbukkanna már az irónia. Persze azért most is jelen van; csak várd meg a jöttét." (Schlegel 1980. 481.)

Hogyha az irónia előbukkan, ha várni kell a jöttét, akkor nem általunk irányított, hanem önműködő. Ez azért érdekes, mert ha ebben a részletben Schlegel a szubjektum belső működéseként írja le, akkor hogyan lehet azt programszerűen meghirdetni. Úgy találom azonban, hogy az irónia Schlegelnél inkább a szubjektum gyakorlata, mintsem a működése. Nem önkéntelen és automatikus ironizálásról van itt szó, hanem arról, hogy az észlelt dolgok alazonként vannak feltüntetve, és az erre rámutató elmeél készteti ironikus magatartásra a szubjektumot.

Ha azonban minden alazonként jelenik meg, az a kérdés, hogy szabhat-e határt valami az iróniának. Vannak olyan területek, ahol az iróniának nincs helye? A beszélgetés szerint nincs. Ha valahol leáll az ironizálás, az a szubjektum gyengesége. A szöveg ezt egyértelműen hiányosságként mutatja be. A kiforrott, teljesen „kész" ember mindenen tud ironizálni. Az iróniának tehát nem a szellem szab határt, hanem a lélek, az érzés. Észérvek nem tudnak olyan eszmét felmutatni, amivel kapcsolatban ne lehetne jogosultsága az iróniának (vö. minden alazon). Csak a lélek érzi néhol blaszfémiának, de megállítani ő sem tudja. Nem véletlen, hogy ez a beszélgetés éppen a barátsággal kapcsolatosan hang-

zik el. A „harmonikus lapály" embereivel szemben könnyű ironikusnak lenni, az irónia által így végtelen szabadságot csak úgy nyerjük el, ha a barátságon is tudunk ironizálni.

„Juliusz: A számból veszed ki a szót. Nem az érzéki, a testi tréfa van ellenemre; épp a legszellemibb, legfinomabb, legmeggondoltabb, legszentebb, ami csak létezik. Magad mondtad ki a szót: az irónia az, ami engem a barátság muzsikájában gyakorta zavart rikoltó torz hangjával.

Lorenzo: Nos hát, bizonnyal túl gyakran harsant ez a hang, vagy nem a megfelelő helyen. Erről azonban maga a hang nem tehet. Mégis igazad lehet. S ki tudja, nem az irónia iróniája-e, hogy az ember végül nem kedveli az iróniát." (Schlegel 1980. 482.)

Rengeteg állítás az iróniáról: a legmeggondoltabb, de nem irányítható, a legfinomabb, rikoltó torz hangja van, legszentebb, az ember végül nem kedveli, magától harsan fel. Meglehetősen ördögi masinériának tűnik fel itt az irónia, amelynek nincs ellenszere, vagyis működésében feltartóztathatatlan. Akkor tehát az irónia igazságát valljuk és hirdessük? Ez lenne Hegel érve Schlegel ellen.

A beszélgetés azonban folytatódik, Lorenzo furcsállja, hogy Juliusz éppen az iróniával tartja összegyeztethetetlennek a barátságot, míg szerinte a barátságnak éppenséggel az irónia a tulajdonképpeni lényege. És akkor már Juliusz mondja: „Amikor magam még nem jöttem rá, nem sejtettem, mi ez, ez az isteni törekvés bennem [mármint a barátság, O.I.], akkor azért *az*, bizony tudta már irányát s célját, és tevőleg bizonyította, mennyire tudja. Bensőségesen ahhoz kapcsolódott csupán, ami helyes volt, s rövid próbálkozás után elvetett mindent, ami helytelen; igazolta önmagát, terjeszkedett, megvilágosult, tudatára ébredt erejének, bölcs lett, amiképpen minden emberi dolog bölcsességet tanul a tettből. Mert a tudás nem korlátozható soha a szavakkal mondhatóra." (Schlegel 1980. 482–483.) Nagyon fontos megjegyzés ez, mert magyarázatot ad arra, hogy miként tud Schlegel ironikus és patetikus lenni egyidőben. Az derül ki ugyanis, hogy a „barátság", vagyis a spontán vonzódás bizonyos dolgokhoz teljesen megbízható, és ez állítja meg az iróniát, mielőtt még az egész világot lerombolná. Igaz, hogy az irónia még a barátsággal kapcsolatban is felmerülhet, de nem számolja fel a barátságot. Semmi sem mentesül az irónia kritikájától, de ez mégsem vezet oda, hogy minden a földig rombolódjék és elenyésszen, mert a barátság megment ettől. Egyik eszme, személy vagy dolog sem jobb, mint a másik az irónia szemében, de van,

amelyik szimpatikusabb. Az iróniát ellensúlyozni látszik egy csalhatatlan minőségérzék. A kettő erősíti és ellensúlyozza egymást, és mindkettő a végsőkig felerősített szubjektivitás, illetve önkény eredménye.

Az eddigiek szerint az irónia helye a szubjektum belső régióiban van, az ember az, aki ironikus vagy sem. „Az iróniáig jutó szándék, az önmegsemmisítés önkényes látszatával, ugyanolyan naiv, mint az iróniáig jutó ösztön." (Schlegel 1980. 321.) Nem az a kérdés, hogy szándék vagy ösztön vezet el az iróniáig, hiszen mindkettő odavezethet. A kérdés az, hogy mit tesz az ember az irónia „kapujában". Hogy be mer-e lépni, vagy visszariad a végső lépés előtt? Ettől függ, hogy az iróniának, az önmegsemmisítésnek csak egy gyenge látszatánál marad, vagy mindenre elszántan az irónia lovagjává válik. Az irónia itt mindenképpen szándékoltnak tűnik, olyan gyakorlatnak, ami a szubjektum számára mindenképpen ajánlatos.

Eddig ironikus szubjektumokról beszéltünk, most lássunk egy olyan részletet, amely ironikus szövegekről beszél. „Egyedül a költészet emelkedhet erről az oldalról is a filozófia magasságáig, és alapját nem a retorikához hasonló ironikus passzusok képezik. Vannak régi és modern költemények, amelyek véges-végig, egészükben is az irónia isteni leheletét lélegzik. Bensőleg, a hangulatban, mely mindenen átlát, és mindenen feltételesen végtelenül túlemelkedik, túl saját művészetén, erényén vagy zsenialitásán is: külsőleg a szokott módon jó itáliai buffo mimikus modorának formájában." (Schlegel 1980. 219–220.) Mintha ismerős lenne. A „retorikai passzusok", amelyek csak pedzegetik az iróniát vs. az igazi irónia, ami egészében, mélyen átitatja a szöveget. Az, hogy a szubjektum ironikus vagy a szöveg, nem eredményez különbséget az iróniának mint olyannak a szerkezetében. Ha ehhez hozzáadjuk még, hogy a tudat tartalmát tekintve már amúgy is allegorizált, jelölt, nyelviesített dolgokat tartalmaz, azt az eredményt kapjuk, hogy minden irónia nyelvi konstrukciókkal dolgozik, akár exteriorizálódik egy kimondott, leírt stb. szövegben, akár belső marad. Mindkét esetben az a fontos, hogy az irónia ne csak díszítőeszköz, ne csak ártatlan tetszelgés legyen, hanem felforgató és romboló gyakorlat.

Végül is a buffo itt az egyetlen, amely a (most már nyelviként tárgyalt) iróniáról elmondhat valamit. A kiszólás valamely diskurzusból mindig eltávolít attól, kívülről kezdjük szemlélni, és ez az, ami menthetetlenül a lerombolásához vezet. A buffo, akárcsak a parabázis, definíció szerint egyetlen ponton történik, így a permanens parabázis meghatározás gondolkodóba ejt. Elképzelhető például úgy, hogy az átváltás a másik

regiszterbe nem lesz végleges és befejezett, hanem a kettő közötti lebegés állandósul. Hogyha ezt térben akarjuk elképzelni, akkor vegyünk egy egyenest, ami a szöveg minden kiszólás előtti diskurzusának felel meg. A buffo egy, az eredeti egyenessel párhuzamos egyenesre ugrik át, ami szükségszerűen az első fölött van, mert köztudottan (a köztudatban mármint) felülről reflektálunk valamire. A szöveg ezután újra az alsó egyenesen történik, vagyis tulajdonképpen továbbra is az első stílust írja, de mihelyt megjelent a felső egyenes szintje, még ha csak szaggatott vonallal is, a befogadó szubjektum (partikuláris esetben olvasó) pályája már ez lesz. Minthogy azonban innen az alsó egyenesen futó diskurzus-szálat olvassa, a buffo csak a nézőpontot mozdítja ki. A két egyenes közötti távolságot nevezhetjük ironikus távolságtartásnak. A permanens parabázis viszont a két stílus közötti lebegés. A szöveg nem reflektál önmagára explicit módon – ha ezt tenné, akkor nem ironikus, hanem szókimondóan önkritikus lenne. Valamiféle jelzés(eke)t ad le, s ettől a befogadó átáll a reflexió egyenesének szintjére, ahonnan visszavonhatatlanul ironikusnak érzékeli a szöveget. A fordulat ahhoz hasonló, mint amikor az irónia útját választja a szubjektum: ami utána következik, az már uralhatatlan, megállíthatatlan és mindent felforgató folyamat.

Elképzelhetjük azonban a permanens parabázist úgy[3] is, mint ami újra és újra megszakítja a szöveget, így hát minden pillanatban felkészülhetünk az ismétlődésére. Ebben a modellben a szöveg darabokra szabdalódik, és ezáltal veszti érvényét. Persze az, hogy valami ismétlődő, korántsem jelenti azt, hogy permanens; a narratív koherenciát leépítő permanens működés ezúttal a megszakítás folyton fennálló lehetősége.

A schlegeli irónia azonban, akárhogy is képzeljük el térbeli alakzatként, inkább gyakorlatnak minősül, mint működésnek. Mind a szónoki irónia, mind pedig a magasabb rendű, átfogó irónia szándékolt, akár a szubjektum magatartásáról, akár a szövegben előforduló bufforól legyen is szó. A romantikus irónia esetében az alazon elsődleges, vagyis az alazonként érzékelt dolgok váltják ki tudatos reakcióként az iróniát.

Hegel szerint az irónia „a valóságos cselekvés és lét helyett a lélek sóvárgásában merül ki, lásd Novalis, aki a legnemesebb szellemek egyike, mihelyt azonban erre az álláspontra helyezkedett, minden határozott érdektől mentes űrbe, valóságfélelembe sodródott, szellemi sorvadása végzett vele, amely a valóságos cselekvéshez és alkotáshoz nem hajlandó leereszkedni, mert attól fél, hogy a véges világ érintésétől tisztátalanná

3 Így írja le de Man is.

válik, holott az absztrakt voltával összefüggő hiányérzet mindeközben nagyon is elevenen él benne." (Hegel 1979. 61.) Tulajdonképpen az iróniáról magáról nem esik szó, csak a negatív következményeiről. Hegel szerint tehát kerülendő, mert semmittevéshez vezet. Íme, ez az amúgy jóravaló fiatal költő is hogy járt. Az irónia elleni fő érve tehát az, hogy a tapasztalat az irónia káros hatásait igazolja. Egy elvvel szemben ez nem túl meggyőző érv, vannak azonban olyan szöveghelyek is, ahol valóban elméleti eszközökkel fordul Hegel az irónia ellen.

Filozófiatörténetében például a schlegeli iróniát a „fichtei filozófiával összefüggő fő formák" közé sorolja be mint azon elfajzások egyikét, amelyek a szubjektivitás fichtei álláspontjából származnak. „A szubjektivitás fichtei álláspontja megtartotta nem-filozófiailag végrehajtott fordulatát, s így befejezését találta olyan formákban, amelyek az érzéshez tartoznak, s részben abban a törekvésben álltak, hogy túlmenjen a szubjektivitáson, holott erre képtelen volt. – Az én volt a fichtei elv, ez megmarad ezekben a formákban; azután megvan a szükséglet e korlát áttörésére. Fichténél a korlát mindig újra létrehozza magát. Az én, amely ez ellen reagál, önmagában való nyugvásra törekszik; konkrét akar lenni, de csak negatív nyugvás. Ennek a formának, az *iróniának* fő képviselője *Friedrich von Schlegel.* Az alany magában abszolútumnak tudja magát, minden más hívságos az ő számára; minden meghatározást, amit maga tesz a helyesről, jóról, meg tudja semmisíteni. [. . .] Az irónia tudja, hogy ura mindeneknek; semmit sem vesz komolyan, játszik minden formával. Saját világnézetének szubjektivitásában, egyéniségében találja meg az én a maga legfőbb hiúságát, vallását." (Hegel 1977. 453.) Hogyha az egész világ csak az én által tételeződve jelenik meg az énben, akkor nem lehet kívül kerülni az én határain, tehát külső világról sem lehet szó, nemhogy a megismeréséről. Hegel szerint az ironikus ezzel nem is próbálkozik. Leáll az az oda-vissza mozgás, ami a „külső világ szemlélésekor" történik, amikor a dolgok nem-énként képződnek meg az énen belül. Az irónia tehát egy frusztrációból fakad. Ha nem lehet érdemlegeset gondolni a világról – mondja az ironikus –, akkor ne gondoljunk semmit. Ebből fakad a végtelen negativitás. Ha pozitív állítás nem tehető, az ironikus nem is tesz: amit mond, az a pozitív állítások kifigurázása, számára „az intellektuális világ" elveszti értelmét. Az irónia elleni érv itt a helytelen elméleti megalapozásra vonatkozik, illetve Fichte elvont elméleti rendszerének közvetlenül a gyakorlatra vonatkoztatására.[4]

Hegel elismeri Fichte érdemeit, és filozófusnak tekinti őt a többi hőzöngővel ellentétben. De azért vannak érvei ellene is. Például az, hogy puszta külsőségekről beszél, figyelmen kívül hagyva a tartalmat. Mikor a fogalmak megképződnek, csak egymáshoz való viszonyukban léteznek, és egyáltalán nem fontos, hogy a dolgok micsodák önmagukban. „Ezért fordul elő az állati szervezet mint szívós, tartós anyag, mely tagolt és módosítható, a fény mint a puszta létezés közlésére való finom anyag stb." (Hegel 1977. 450.) A fogalmak ilyen elbonyolódásán kívül a külsőlegességet bírálja Fichténél, azt, hogy sokat elmond a formákról, de nem beszél a lényegről. Vagyis a forma elsődlegességét kimondó filozófiai tételt veti a Fichte szemére, ami pedig ennek egész rendszerét megalapozza.

Hasonlóképpen érvel az *Esztétikában* is az irónia ellen, amely szerinte csak a külsőségekkel törődik, és semmi köze a lényeghez. „Az eszménynek belső tartalomra van szüksége, amely azáltal, hogy a külsőlegesség formájában és alakjában mutatkozik meg, természetesen különösséggé válik." (Hegel 1979. 62.) A különösség pedig korlátozottság. Ez az, amitől az ironikus igyekszik távol tartani magát. Hegel szerint azonban a benső lényegi tartalom csak akkor hozzáférhető, ha tagadjuk a puszta külsőlegességet. Az érv logikája ugyanaz, mint a Fichte elméletének bírálatában. A formának nem szabad túl nagy figyelmet szentelni, mivel a benne foglalt tartalom a fontos. Azért hibás minden olyan elmélet, amely a formát részesíti előnyben, mert szem elől téveszti az igazi eszmét. Az ironikusok üres formák ellen hadakoznak, éppen ezért soha semmit nem mondhatnak az eszme ellen. Noha saját nagyszerűségük tudatában dicsőítik önkényüket, nem veszik észre, hogy tulajdonképpen semmit sem értettek meg a „fontos dolgokból", hanem felszínesek és üresek.

Az itt felvonultatott érvek arzenálja nyilván nem győzne meg egy ironikust. Ezzel vághatna vissza: „Aki nem képes rá, annak a legnyíltabb színvallás után is talány marad." (Schlegel 1980. 231.) Az ironikusoké tehát olyan kaszt, amely éppen azért nem támadható, mert tagjai nem ismerik el szaktekintélynek a nem ironikust. A komolytalan (az ironikus) nem veszi komolyan a komolyat (Hegelt). Éppen ezért, az irónia ellen

4 Hegelt idézi Kierkegaard: „a spekulatív iránti megértés nélkül, Fichte tételét az Én alapvető érvényességéről, metafizikus összefüggéséből és a gondolkodás területéről kiragadta, és közvetlenül a valóságra alkalmazta, arra használta fel, hogy tagadja az elevenséget és valóságot, s ezeket a szubjektumban tükröződő látszattá és mások látszatává degradálja." (Kierkegaard 1982.)

való beszéd falra hányt borsó. A komoly viszont (Hegel) komolyan veszi a komolytalant (az ironikust), ezért háborodik fel olyan mélységesen.

Hegel szerint tehát az ironikusok szkeptikusak, és eszmény híján menekülnek az iróniába. Másfajta frusztrációval is magyarázza abnormális viselkedésüket: „Így, pl. Tieck és a Schlegel fivérek, minthogy szándékolt iróniájukkal nem tudták kivívni nemzetük és koruk tetszését és elismerését, elsősorban Schiller ellen fordultak, befeketítették, ahol csak tudták, mert számunkra, németek számára ő találta el a megfelelő hangot, és ő lett a legnépszerűbb." (Hegel 1979. 369.)

Vegyük számba, miket hozott fel Hegel az ironikusok ellen? Azt, hogy a tapasztalat bizonysága szerint az irónia nem életképes, mert alkotói meddőséghez vezet. Továbbá rossz bölcselkedésen alapul (nem nevezhető filozófiának), mert csak a formával törődik, és közben elvész az eszme, ami pedig egyedül adhat értelmet a formának. Meg hogy az ironikusok ressenter frusztrált bagázs, akik nem képesek pozitívat alkotni, ezért a rájuk jellemző negatív nyugvást kiáltják ki vallásuknak. További keresgélés további érveket is felfedhetne, de ugyanaz maradna az olvasó benyomása, hogy az ironikusokkal Valami Baj Van. Az irónia Hegel értelmezésében egy olyan mondvacsinált, erőltetett gyakorlat, amely az ember alapvető szellemi működésének mond ellent. Meg akarja állítani a fichtei én oda-vissza mozgását, a semmi pártján áll a valamivel szemben.

Kierkegaard rendszeres tanulmányt szán az iróniának, vagyis kialakít egy olyan rendszert, amelyben az iróniának határozott helye van. Elsősorban Szókratésznél tárgyalja az iróniát, de kapcsolódik Hegel és Schlegel álláspontjaihoz is.

Szókratész iróniáját a daimóniónnal hozza összefüggésbe, amely szerinte az „a kezdet", amikor „az előzőleg csak saját magán túlemelkedő akarat önmagába helyezte és önmagán belül felismerte önmagát – az önmagára eszmélő és ezzel az igazi szabadság kezdetét." (Kierkegaard 1982. 84.) A daimónion – a belső figyelmeztető hang, amely megóv a helytelen cselekvéstől – annak a folyamatnak a kezdete, amelynek során a szubjektum önmaga számára válik instanciává (vö. a schlegeli elmeél); ez lehet tehát a kiindulópontja a szubjektivitás minden későbbi felértékelődésének. Ezután részletesen tárgyalja Hegel Szókratész-értelmezését, melyben azt kifogásolja, hogy nem elég aprólékos vizsgálódás, ez pedig oda vezet, hogy összetéveszti a szókratészi iróniát a platónival. Ezen kívül Hegel nyilvánvalóan haragszik az iróniára, és igazságtalanul jár el, mikor azt a Fichte utánival azonosítja. Ahhoz, hogy Szókratész tisztán kerüljön

ki az ironikusság vádja alól (ami a legfőbb vádak egyike), Hegel azt állítja, hogy Szókratész tulajdonképpen nem volt ironikus, hanem nagyon is komolyan gondolta, hogy nem tud semmit. Kierkegaard itt bonyolult fejtegetésbe kezd, hogy vajon a nem-tudás tudása tudásnak minősíthető-e, és hogy a kecske is jóllakjon, és a káposzta is megmaradjon, úgy dönt, hogy nem tekinthető tudásnak, mivel negatív tartalmú, tehát semminek sem a tudása; de azt sem mondhatjuk róla, hogy nem-tudás, mert akkor nem lehetne ironikus. A nem-tudás tudása ugyanis a tudás kezdete, ami elég ahhoz, hogy a kijelentés ironikusnak minősüljön, anélkül azonban, hogy valami tartalmat tulajdonítanánk ennek a tudásnak. Ugyanennek a problémának a fordítottját fejti ki egy Schlegel-mondat kapcsán. „A valóság csak látszat, csak tünemény, csak hiúság, csak semmi." (Kierkegaard 1982. 109.) Mármost, ha Hegel azt mondja, hogy Schlegel radikálisan és minden ponton ironikus, akkor ezt a kijelentését is ironikusnak tekinti. Tehát „mégis léteznie kellett valaminek, ami érvényességgel bírt Schlegel számára, de akkor az irónia puszta forma lenne". (Kierkegaard 1982. 110.)

Ezzel Kierkegaard egyrészt rácáfol Hegelre (ami kezdettől fogva egyik fő céljának tűnik), másrészt különbséget tesz valódi és csupán formális irónia között. Valódi irónia az, amikor a valóság tényleg érvényét veszti az ironikus szubjektum számára. Ezért lehet Schlegel ironikus még akkor is, ha olykor pozitív kijelentéseket tesz. A csupán formális irónia számára viszont érvényes a valóság, így nem több a beszéd egy módjánál.[5] A valódi irónia Kierkegaardnál világtörténeti magyarázatot nyer: ironikussá ugyanis akkor válik az ember, amikor az egész ittlét valósága idegenné lesz számára. „Itt elsősorban történelmi valóságról van szó, azaz bizonyos időben bizonyos körülmények közt adott valóságról." (Kierkegaard 1982. 96.) A világtörténet egy folyamat, amelyben ezek a valóságok váltják egymást. Amikor egyik valóság felváltja a másikat, akkor két dolog történik: egyrészt érvényét veszti, kiszorul a régi, másrészt érvényre jut, napvilágra kerül az új. Ennek a két mozgásnak külön személyiségtípusok a velejárói. Az új születésénél a prófétikus individuummal találkozunk, aki megálmodja az újat, noha „nem sajátja az eljövendő", csak megsejti azt. A másik oldalon találjuk az ironikus szubjektumot, aki teljes tökéletlenségében szemléli a régit. A harmadik típus a tragikus hős, aki harcol az új érvényre juttatásáért, és ezáltal szorítja ki a régit. „A próféta saját kora számára elveszett, de csak azért,

5 Vö. a Schlegel szerint is csekély értékkel bíró szónoki iróniával.

mert elveszett látomásában. Az ironikus ellenben kilép saját korából és vele szemben foglal állást, az eljövendő azonban a háta mögött van." „Az irónia isteni őrület, amely Tamerlánként dühöng, s nyomában kő kövön nem marad." (Kierkegaard 1982. 99.) Kierkegaard azért bírálja Hegelt, mert a világtörténelem vezérlő tábornokának pozíciójából rendezi a tényeket, de voltaképpen ő sem panaszkodhat amiatt, hogy a világ ellenállna mindent összefüggéseiben megvilágító elméjének.

Miután az ironikus szubjektum megkapta helyét a világtörténelemben, Kierkegaard annak állapotáról is szól röviden. Az ironikus negatíve szabad, minthogy mentes a kötöttségektől, és ebben a lebegésben „a lehetőségek óriási tartalékalapjánál kereshet menedéket, ha a pusztuló miatt vigaszra szorul." (Kierkegaard 1982. 100.) Az irónia a szubjektivitás meghatározása, mert akkor beszélhetünk iróniáról, amikor a külső világ nem érvényesítheti rendjét, mert a szubjektum csakis önmagát, saját szubjektivitását tekinti instanciának. „Az irónia az önmagáért létező szubjektum meghatározása, amely puszta agilitásból semmit sem hagy meg, és amely agilitásánál fogva nem tudja magát összeszedni abban a szemléletben, hogy nem hagy meg semmit." (Kierkegaard 1982. 109–110.) Nagyon úgy hangzik, hogy ironikusnak lenni egy olyan szerep, amit nem választunk, hanem a világtörténelem osztja ki egyesekre, azok pedig ettől kezdve nem tehetnek ellene semmit: öntevékeny módon működik bennük a romboló agilitás.

Az ironikus tehát szabadnak és meghatározottságtól mentesnek érezheti ugyan magát, de távolabbról nézve, nagyon is körülhatárolt helye van. „Miközben (...) a valóságot magával a valósággal megsemmisíti, a világirónia szolgálatába lép." (Kierkegaard 1982. 100.) Igaz, hogy az ironikus számára semmi nem bír érvénnyel, de csak a saját horizontján belül. Ez pedig sokkal korlátoltabb például a prófétikus szubjektuménál, mert a régi valóságon kívül semmi másba nincs bepillantása. Kierkegaardról nem mondhatjuk, hogy nem szereti az iróniát (mint Hegel), de nem is tulajdonít neki olyan mindenhatóságot, mint Schlegel. Ahol érvényesül, ott mindenre kiterjed ugyan, de mint jelenségnek meg van határozva a helye egy rendszerben: nem áradhat korlátlanul. Kierkegaard elismeri az ironikus szubjektum szükségességét és erényeit, de fölötte áll annak, mert kívülről látja az egész folyamatot.

Ezek után elég nagy törésnek tűnik, hogy Kierkegaard az irónia uralásáról kezd beszélni. Ha az individuum helyes álláspontot foglal el azáltal, hogy határt szab az iróniának, az éppen ezáltal tesz szert igazi érvényességre. Ha ugyanis az irónia uralt, pontosan fordított iránymozgást

végez, mint mikor életét szabadon feltárja. Ilyenkor korlátokat szab, elhatárol, s ezáltal igazságot, valóságot, tartalmat biztosít; határozottságot és belső szilárdságot nyújt. Aki az iróniát nem ismeri, az „nem tudja, mily frissítően és erősítően hat, ha a túl nyomasztó levegőben leveti ruháit, s az irónia tengerébe veti magát, természetesen nem azért, hogy benne maradjon, hanem hogy egészséget és vidámságot merítve ismét magára öltse ruháit." (Kierkegaard 1982. 116.) Az iróniának tehát üdítő, esztétikai szerepe van: nagy a kísértés, hogy a Schlegel által lényegtelennek tartott szónoki iróniára gondoljunk. Ahhoz tehát, hogy ilyen uralható folyamatként képzeljük el az iróniát, a szubjektum gyakorlatának kell tekintenünk.

Az az irónia viszont, amely a történelem fordulópontjain bukkan fel, inkább működésszerű. A szubjektum ebben az esetben puszta sakkfigura, akinek ténykedésében a világirónia munkál. Mégis jelentős személyiség lesz, mint ahogy Szókratész is központi és mindenképpen pozitív figura a Kierkegaard által felvázolt világtörténelemben. Úgy tűnik, hogy a dolgozat végén adott praktikus tanácsok az iróniával szemben való magatartásra vonatkozóan már egy másik gondolatmenethez tartoznak, már nem annak a nagylélegzetű projektnek a részei, amely a világtörténelem elmagyarázására irányul. A világirónia tehát működésszerű, de amikor az egyes emberről van szó, akkor Kierkegaardnál is gyakorlatjellegűvé válik. Elképzelhető ugyanis olyan ironikus, akit nem igazol a történelem (ilyennek tartja a romantikusokat). Tehát nem a világtörténelem mint kozmikus működés használja eszközeként az ironikus szubjektumot, hanem a szubjetum választja az irónia útját, a történelem pedig igazolhatja őt.

Hegel és Kierkegaard iróniával kapcsolatos fejtegetései azért kerülnek a romantikus iróniáról szóló fejezetbe, mert noha a Schlegelétől nagyban különbözik az álláspontjuk, az iróniát ők is a szubjektum, illetve a végesség, korlátosság kérdéseivel hozzák összefüggésbe. Ha a szubjektum alazonnak látja a világot, akkor el kell játszania az eiron szerepét. De a romantikus irónia nem mentesíti a szubjektumot a végesbe zártságtól, ezért eiron volta csupán arra szorítkozik, hogy tudatában van a világ és a saját alazonságának. Itt már nem egy másik emberrel áll szemben, mint a görög minta esetében, hanem valami korántsem egyenrangú erővel, amit lehet törvényszerűségnek, a megismerés alapvető szerkezetének, világrendnek vagy világtörténelemnek nevezni, de alazonná változtatni semmi esetre sem. A szubjektum viszont csakis alazon lehet; egyetlen

esélye, hogy ezt belássa magáról, és távolságtartóan kezelve mindent és mindenkit – iróniát gyakoroljon.

Posztmodern működés

Paul de Man szerint az iróniát eddig nem sikerült elfogadhatóan meghatározni. Lelkiismeretes tudóshoz méltóan tehát igyekszik pótolni a hiányt: „az irónia a trópusok allegóriájának permanens parabázisa". (de Man 2000. 196.) Ez definíciónak definíció, még ha nem is olyan, amely minden iskolásnak rögtön világossá teszi, hogy mi is az irónia. A tanulmány egésze ezt a meghatározást magyarázza, miközben a szöveg gyakran maga is ironikus. Kezdetben de Man szembeállít két vitatkozó felet: az alazon az irónia amerikai kriticizmusa (Wayne Booth), az eirón pedig a német kriticizmus (Friedrich Schlegel, akinek azért kicsit besegít de Man). Booth kérdésfelvetése arra irányul, miként állapíthatjuk meg egy szövegről, hogy ironikus. De Man eirónhoz méltó hangsúlyokkal magasztalja ezt az igen pragmatikus, ergo hasznos kérdést. „Nagyon fontos, hogy ezt tudjuk: sok megbeszélés áll vagy bukik ezen a ponton, és mindig szörnyű érzés, ha egy szöveg elolvasása után később közlik velünk, hogy a szöveg ironikus volt." (de Man 2000. 178.) Olyannyira felértékeli Booth munkáját, hogy saját mondanivalóját is Booth egyik lábjegyzetéből meríti, amely egymagában is megérdemli, hogy tanulmányt írjon róla. A lábjegyzet arról szól, hogy vajon megérthető-e egyáltalán az irónia, ha kételyek egész sorát ébreszti az elménkben és semmi okunk rá, hogy a kétkedésnek ezt a végtelenbe vivő folyamatát valaha is megszakítsuk. Minthogy mégis megállítja azt az irónia megértésének vágya, a továbbiakban azt a kérdést taglalja, hogy hol kell megálljt parancsolni az irónia hullámainak, s ezzel elveti azt a kiinduló kérdést, hogy megérthető-e egyáltalán.

De Man azonban kitart mellette, és a következő gondolatmenettel jut el az idézett meghatározáshoz. Mivel a kiválasztott Schlegel-passzus előszeretettel használ fichtei terminusokat, előbb felvázolja Fichte rendszerét, melyben az én nyelvileg posztulált üres logikai forma, de a katakrézis performatív erejénél fogva mégis létezőként bukkan fel, és a nem-én tételezéséhez vezet. Egymás mellett létezésük folytán én és nem-én korlátokat szab egymás számára, s így „tulajdonságok" tételeződnek bennük a róluk szóló analitikus és szintetikus kijelentésekben. Minthogy a szintetikus kijelentések, melyekkel azt állítjuk, hogy A olyan mint B, szük-

ségszerűen feltételeznek legalább egy olyan tulajdonságot, ami A-ban és B-ben nem közös, egyszersmind analitikus kijelentések is. És fordítva, egy analitikus kijelentés esetében, amellyel azt állítjuk, hogy A nem B, feltételeztünk legalább egy olyan tulajdonságot, ami az összevetés alapja lehet, s ennélfogva a kijelentés szintetikus is. A harmadik típus a thetikus ítéleteké, amelyekben a létező nincs összehasonlítva semmivel, hanem önmagára vonatkozik („én vagyok"). Minthogy minden ítélet egy analitikus ítéletet is nagában hordoz, azt mondhatjuk, hogy az ítélet egyidőben analitikus, szintetikus és thetikus.

Az egész rendszer egy trópuselmélet, vonja le a következtetést de Man, mivel a létezők tulajdonságainak ítéletekben végbemenő cseréjén alapul. Fichte „története egy allegória, egyrészről a trópus, másrészről pedig a tételezésként megjelenő performatív aktus között lejátszódó interakció narratívuma." (de Man 2000. 193.) Schlegel szavaival: a tropologikus narratívum arabeszkje. (Idézi de Man uo.) Márpedig, ha az irónia permanens parabázis, és folyton megszaggatja, lerombolja azt a narratív struktúrát, amely Fichte tropológiai rendszeréből bontakozik ki, akkor kész is a meghatározás: *az irónia a trópusok allegóriájának permanens parabázisa*. De Man hatalmas tételeket mozgat meg, hogy ezt kijelenthesse – kérdés, hogy miért éri meg neki. Valószínűleg ironikusan teszi. Végül is az iróniáról nagyon kevés szó esett, inkább a hatalma és jelentősége vált számunkra (újból) világossá.

Egy olyan gondolatmenetre is fel lehetne fűzni az előadást, melynek kiindulópontja az a kezdeti kijelentés, mely szerint az irónia a trópusok trópusa, merthogy radikálisabb az elhajlása a szó szerinti jelentéstől, mint más, közönséges trópusoké. Aztán a kezdeti figura etimologica felsőfokán át eljutunk oda, hogy szó szerint értsük, amit trópusként vezettünk be: az irónia az egész tropologikus rendszert felülírja mint olyan trópus, amely a többit tropizálja. Szellemes a dupla csavar.

De Man iróniaelméletében tehát teljesen nyelvi jelenséggel van dolgunk: egy tropikus működéssel. Nem esik szó ironikus emberről vagy az irónia gyakorlásáról, ehelyett azt követjük, hogy egy ironikus szövegben milyen működést fejt ki az irónia. Úgy tűnik, ez a posztmodern iróniafelfogás újítása az eddigiekhez képest (amelyek nagyjából a romantikussal azonosíthatók, vagy legalábbis valamennyien azon rágódnak). A trópusok nem a beszéd gyakorlatának eszközei többé, hanem a szöveget meghatározó működések. De Man úgy beszél az iróniáról (nyilván kicsit demagóg módon), mint aminek ki vagyunk szolgáltatva. A szöveget széttördelő ironikus működés nem feltételez egy alazont, amely

elsődleges a szöveg eirónjához képest. Ellenkezőleg, az irónia működése során termeli ki a maga alazonját.

Lukács György óta szokás arról beszélni, hogy a regény a par excellence ironikus műfaj. (Lukács 1975.) Ezt a kijelentést az eposz és regény megkülönböztetésére alapozza, szerinte a hellenisztikus, illetve a modern, elidegenedett, reflektív tudat feszültsége hozza létre az új műfajt. A hellenisztikus tapasztalat egységesnek mutatta a világot, és ez megfelelt a totális formák alkotásának. A modern tapasztalat töredezettséget mutat, de az elidegenedett emberben továbbra is megmarad a totalitás iránti vágy. A regény mint epikus műfaj, Lukács szerint nem szakadhat el a tapasztalat empirikus világától, de az elidegenedés korában kénytelen ezt a valóságot töredékesnek ábrázolni. A regény így az egyénre korlátozódik, akinek az a meghatározó élménye, hogy nem képes univerzális, totális tapasztalatra. Az ember földhözragadtsága és az ezt túlhaladni vágyó tudat közötti feszültség strukturális szakadásokhoz vezet a regényben, s ez az, amit Lukács iróniának nevez. „Lukács szerint az irónia segítségével haladja meg az író a regény formáján belül, állapotának nyilvánvaló esetlegességét." (de Man 2002.) De Man rámutat, hogy ez voltaképpen a romantikus iróniakoncepció strukturális értelemben vett alkalmazása. A regény ironikusságának oka ugyanis az elidegenedett tudat és a megismerés lehetetlensége, megnyilvánulása pedig a regénybeli strukturális törések. S hogyha a regényírás az ember totalitásra törő vágyának a fejleménye, akkor itt megint működéssel van dolgunk, hiszen maga a próbálkozás is ironizálódik a szöveg rövidre zártsága által.

„A különnemű és diszkrét alkotórészek összeolvasztása újra meg újra felbomló szervességgé – így működik az iróniára épülő regény, melyben, s legyen most példa a lukácsi elmélet, megkonstruálódik és reflektálás által átíródik a »az alkotó szubjektivitás világossá vált etikája [...], két etikai komplexum együttműködése, az irónia. «" (Selyem 2002.) Továbbá: „Az irónia alakzata transzcendentálás révén hozza létre a szövegmozgást, még ha a szöveg önmagán túllépésén »túl« semmire sem vonatkoztatható [is]." Itt pedig már nagyon kézenfekvő a Schlegel elméletével való asszociálás, mely szerint az irónia elmeélből és allegóriából tevődik össze. A Selyem Zsuzsa által említett transzcendentálás volna az allegória „végtelenre mutatása", míg a „diszkrét alkotórészek" lennének az elmeél termékei. Az alkotó szubjektivitás etikája pedig az irónia maga: a véges művelése annak tudatában, hogy az véges, de olyan eszközökkel (allegória), amelyek szerkezetüknél fogva a végtelenre mutatnak.

Ha azonban az iróniáról szóló különböző beszédek összekapcsolódni látszanak, ez korántsem jelenti azt, hogy körvonalazódna végre az irónia „fogalma"; ezek a kapcsolódások ugyanis az elvontságnak egy olyan magas fokán adódnak, ahol az irónia már kozmikussá bővült és minden belefér. Ami végtelen és véges szembenállásával dolgozik, az mind ironikus: a szubjektum esetében az összes mentális tevékenység, szövegek esetében minden töredezettség iróniának minősülhet.

Az irónia kapcsán nagyon sok mindenről volt szó mostanig, de hogyha kizárólag ezekből az olvasmányokból kellene kiderítenünk, hogy mi az irónia, csak meglehetősen homályos képet tudnánk alkotni róla. De szerencsére mi ezektől függetlenül is tudni véljük, hogy mi az irónia, és ehhez az előzetes tudásunkhoz viszonyítva érteni véljük a róla szóló eszmefuttatásokat is. Persze elvárásaink szerint az elmélet dolga inkább az lenne, hogy tisztázza a dolgokat az irónia körül, semhogy elbonyolítsa, ami eredetileg olyan tiszta és világos volt. Mért olyan nehéz/lehetetlen az iróniáról beszélni?

Rudaš Jutka *Paul de Man és az irónia* című tanulmányában, ami amúgy *Az irónia fogalma* című de Man-tanulmány „elmesélése", a következő passzust találjuk rögtön a de man-i definíció kifejtése után: „A fenti folyamat eljárását nagyszerűen példázza Esterházy Péter *Harmonia caelestis* című regényének több számozott mondata is. Az említett Esterházy-szöveg 32., az »Édesapám ingóságainak magyar nyelvű lajstroma... « kezdetű számozott mondatában érvényesül talán legjobban a fenti megállapítás mint olyan. Ízelítőül idézek egy részt: »Egy öreg-gyönggyel prémezett lengyel süveg, az mellyel 5 boglár, az hármán egy-egy rubint, a ketteiből kiesvén; két vertigál, ó szakadozott. Egy fejér, sűrűn fűzött és testszénő dupla tafotával béllelt paplan, az mely Báthory István királé volt. Egy más, aranyos virágú török paplan, vörös atlacz, zöld tafotával béllelt. Ciosta decima. Vagyon ebben egy szőrrel és kék selyemmel varrott asztalra való. Item, egy doboz még bontatlan Munkás cigaretta. Fekete virágos kamuka aranyos rojttal, hintóra való superlát, 12 darabbal. [...] Diófából csinált, fiókos, rakott láda; vagyon ebben ex lapide serpentino 10 csésze, 9 tányér, 10 tál, gemkapocs... [...] Az másik asztalon. Viselt csatos aktatáska, zsírban fénlő, hasas akár egy áldott állapotban való eb. Öt öreg persiai selymes szűnyeg. 9 egy asztalra való persiai szűnyeg, selymes... « Ezek után felmerül a kérdés, hogy milyen nyelvi elem ad keretet a parabázisnak... " (Rudaš 2001.) És folytatja tovább a tanulmány mesélését. A de Man-tanulmánynak mindenképpen egyik legelvontabb pontján ugrik be ez a kis „ízelítő", és semmi utó-

lagos kommentár nem fűződik hozzá. Ha ezt nem reflektálatlanságból, hanem ironikusan csinálná Rudaš Jutka, akkor egy briliáns mesterfogás lehetne azzal a tanulsággal, hogy az iróniát nem lehet/kell magyarázni, mert az magáért beszél. Vagyis az egész Paul de Man által felvonultatott elméleti arzenál sokkal kevésbé vitt minket közel az iróniához, mint egy konkrét példa. Úgy tűnik, az irónia mindig kicsúszik a kezünkből, kivéve, amikor gyakoroljuk/ működik.

Hogyha az elméleti vizsgálódás nem adta meg a választ az iróniával kapcsolatos kérdésekre, nézzük meg, mit nyújt az irónia gyakorlati vizsgálata. Mitől ironikus például a fenti idézet? El lehet magyarázni, hogy milyen hatalmas törés van a „bontatlan Munkás cigaretta" és az „Item" között, noha ezek egymás után és összetartozóként vannak egy szerkezetbe foglalva, és nem sokkal utánuk következik a „persiai selymes szűnyeg" stb. A „permanens parabázis" definíciót egyrészt a lajstrom támasztaná alá, melyben teljesen különnemű tárgyak randomszerű felsorolása történik, másrészt a régies írásmód és a latin kifejezések, valamint a modern tárgyak nevének kapcsolódása, hiszen különböző stílusok váltakozása szabdalja fel a szöveget. Csakhogy egy ironikus szövegben ilyen módon kifejteni az ironikus szerkezeteket körülbelül olyan, mintha egy viccet magyaráznánk el: ha kifejtettük, hogy pontosan mi is a vicces benne, akkor az artikuláció következtében éppen az a revelatív tömörség vész el, amitől vicces. Az irónia „elmagyarázásakor" is rámutathatunk a törésekre, bepillanthatunk a résekbe, de amit ott látunk, az már nem az irónia lesz, mert azt időközben mindig elveszítjük valahol. Az ilyen kutatás mikroszkópos vizsgálathoz hasonlít, melynek során csak az apró alkotóelemeket látjuk, de azt már szem elől tévesztettük, aminek a részecskéit vizsgáljuk.

Az amerikai kriticizmus gyakorlati oldalról közelíti meg az irónia problémáját. A kutatók előbb osztályozzák az eseteit, majd lépésekben írják le megértését. A különböző egyetemek internetes tájékoztatóin különböző osztályozások olvashatók, amelyek általában három vagy négy fajtát különböztetnek meg. Például így:

1. *Verbális irónia*: a leggyakoribb típus, melyben a tulajdonképpeni jelentés épp az ellenkezője a verbális jelentésnek. Ennek is két altípusa van: *overstatement* – mikor például egy nagyon unalmas úton azt mondom, milyen látványos utazás, illetve *understatement* – mikor egy fantasztikus vakáció után azt mondom, hogy tűrhető volt. Miért ajánlott? Mert hangsúlyosabb, mint feketén-fehéren kimondani a véleményünket.

2. *Helyzeti irónia*: a helyzet nem az, aminek a józan ész látja (?), például *A skarlát betű*ben Dimmesdale tiszteletest mindenki angyalinak tartja, holott szégyenletesen titkolja Hester Prynne-nel elkövetett vétkét, miközben a nő bűnhődik.

3. *Magatartásbeli (attitudinal) irónia*: amikor valaki egyfélének hiszi a valóságot, miközben a dolgok másképpen vannak. Erre Don Quijote a példa, aki bátor harcosnak hiszi magát, miközben mások csak bolondnak tartják.

4. *Drámai irónia*: amikor a szereplő valamit hisz, de a közönség tudja, hogy mi az igazság. Ödipusz király például azt mondja, hogy meg fogja büntetni Laiosz gyilkosát, miközben a közönség tudja, hogy ő maga ölte meg apját.[6]

Más osztályozás szerint a következő négy fajta irónia létezik:

1. *Verbális irónia*: csakis a kimondott szavakra vonatkozik, mikor egy szereplő mond valamit, de az ellenkezőjét sugallja (suggests).

2. *Drámai irónia*: itt többről van szó, mint csupán kimondott szavakról, a valós helyzet van ellentétben azzal, amit a szereplő mond vagy gondol. A szereplő nem látja ezt az ellentmondást, csak a néző/olvasó.

3. *Helyzeti irónia*, mely a logikus ok-okozati viszonyokat játssza ki: például, ha egy milliomos nyer a lottón, ennek a helyzetnek az igazságtalansága azt a kérdést veti fel, hogy van-e egyáltalán értelem a világban.

4. *Kozmikus irónia*, avagy a sors iróniája. Ez annyival több az előbbinél, hogy morálisan is tragikus, az ember még Istent is megkérdőjelezi, és az egész világegyetemet ellenségesnek látja. Ha például egy jóravaló, szorgalmas ember nyer a lottón tízmilliót, és két nap múlva meghal egy autóbalesetben, akkor az irónia tragikus méreteket ölt. Amikor a helyzeti irónia ilyen mértékű, akkor nevezzük kozmikus iróniának, vagy a sors iróniájának.[7]

Úgy tűnik – különösen így egymás mellé téve –, hogy ezek az osztályozások se nem következetesek (nincs egy stabil szempont), se nem kimerítőek (nem meggyőző, hogy ne lehetne még minimum ugyanennyi kategóriát melléjük írni). Ez talán azért van, mert már azok az osztályozások sem voltak meggyőzőek, amelyeknek ezek a leegyszerűsített formái. M. H. Abrams például kilenc kategóriát és alkategóriát különböztet meg: verbális, szerkezeti, stabil és nem stabil, szókratészi, drámai, tragikus, kozmikus és romantikus irónia. Ez a felsorolás is – csakúgy, mint az előbb

6 http://www.u.arizona.edu/ãragona/irony.htm
7 http://www.delmar.edu/engl/wrtctr/handouts/irony.htm

említettek – nélkülözi az egységes szempontrendszert, és mint ilyen nem túl meggyőző, viszont látványosan mutatja azt a csapdát, amelybe akkor eshetünk, ha egyáltalán osztályozni próbáljuk az iróniát.

A másik próbálkozás az amerikai kriticizmus részéről az irónia észlelésének folyamatát igyekszik lépésekbe foglalni. Ezek Wayne Booth szerint a következők lennének: 1. Elutasítjuk a szó szerinti értelmet, nem azért, mert nem értünk egyet, hanem mert észrevesszük, hogy valami összeférhetetlenség van annak szavai között. 2. Alternatív értelmezésekkel próbálkozunk, kételkedni kezdünk önmagunkban, vagy azon kezdünk el gondolkodni, hogy a szerző talán hibázott, bolond, esetleg a szó jelent valami mást is. 3. Azután a szerző tudása és meggyőződése felől gondolkodunk el, és ha arra az eredményre jutottunk, hogy ezt semmi esetre sem gondolhatta, akkor már a félutat megtettük. 4. Új jelentést választunk, szembehelyezkedve azzal az állítással, amit a szerző látszólag tesz, és ami olyan meggyőződést tartalmaz, ami semmi esetre sem lehet a sajátja. Tulajdonképpen ezt és ezt mondja – véljük –, és valami olyanra gondolunk, ami összhangban van a meggyőződésünkkel, illetve azzal, amit mi a szerzőből kinézünk.[8]

Ez persze megnyugtató, végül is elég kevés lépéssel sikerült stabil eredményre jutnunk. Ha azonban – ugyancsak Wayne Booth nyomán – megkülönböztetünk stabil és nem-stabil iróniát, akkor megint megnyílik előttünk a véget nem érő töprengések útja, mivel a fenti módszer csak a stabil irónia észlelési folyamatát írja le maradéktalanul. A nem-stabil irónia esetében a negyedik lépést nem sikerül megnyugtató eredménnyel elvégeznünk, s így az eredményt, amit kapunk, nem fogjuk kielégítőnek találni. Újból gyanakodni kezdünk, és kezdődik az egész elölről.

A romantikus iróniával ellentétben, itt nem a szubjektum kérdéseiről van már szó, hanem a szöveggel kapcsolatosakról, a korlátosság helyét pedig itt a töredezettség veszi át. A szöveg az eirón, ha pedig az olvasó mégis önmagát képzeli eirónnak egy alazon szöveggel szemben, akkor mindenképpen alazonná válik.

8 Parafrazálja Faye Halpern: Recognizing Irony or How Not to be Duped When Reading http://www.brown.edu/Student_Services/Writing_Center/halpern1.htm

Elbeszélés

Esterházy *Hrabal könyve* című regényét (Esterházy 1990.) aszerint fogom vizsgálni, hogy a szerkezete, illetve elbeszélési technikái milyen ironikus törések mentén írhatók le. A történet maga nem túl bonyolult. Anna, akinek a férje író, teherbe esik. Ez lenne a negyedik gyerekük, de úgy dönt, hogy elkapartatja. Az Úristen leküldi két angyalát a földre, hogy megakadályozzák ebben. Csocsó és Balázska egy állami rendszámú kocsiból tartják megfigyelés alatt Annáék házát. Közben az írónak Hrabalról kell írnia, Anna pedig végül megtartja a gyereket. A regény három részből áll: A hűség fejezete, A hűtlenség fejezete és a Harmadik fejezet. Az első két cím szép, mert szimmetrikus, tézis és antitézis, a harmadik viszont az első kettő által keltett várakozásunkkal ellentétben nem a szintézis lesz. Ha azonban magukat a (teljes) fejezeteket tekintjük, akkor nemcsak a harmadik lóg ki a sorból, hanem mind a három. Mondhatni, nincs is sor.

Az első fejezet további számozott részekre van bontva, s a nézőpont, illetve a szövegszerveződés logikája ebben a legváltakozóbb. A mottó Hrabal *Tükrök árulása* című könyvéből való: „»De uram, én csehszlovák vagyok!« – a másik pedig pofozza és azt mondja: »Na és aztán? «" (I.m. 7.) Ez a mottó kijelöl egy értelmezési irányt, amely majd összefűzi a fejezet részeit. Eszerint a Duna mentén élő népekre jellemző egy jellegzetes közép-európaiság, melyet nagyban meghatároz a háború utáni idők viszonylag egyforma múltja. De vajon miért van szükség arra, hogy a részeket valami ilyesmivel összefűzzük?

Az elbeszélés rendre a különböző szereplők nézőpontjából történik, néha egyes szám első személyben, néha szabad függő beszéddel, de olyan passzusokkal is találkozunk, amelyek egyik szereplőhöz sem köthetők, van tehát egy elbeszélői hangunk is. Az átcsúszások az egyikből a másikba rendkívül változatosak. Az alábbi részlet olvasása közben egyre inkább az elbeszélő nézőpontjára gyanakszunk, de aztán hirtelen váltással az író szájába kerül a szó, hogy végül Anna arcjátékának „idézett jelentése" zárja le a gondolatot: „Ha teszem azt, összeszámoljuk, hogy Anna meg az író szülei és nagyszülei közül hányat vertek meg államhatalmilag, mondjuk 1919 óta, így »történelmibb« számot kapunk, mintha 1945 volna a küszöb [...] Ha egyetlen családban ennyi szörnyűség és gazság történt (»Ma kivégezték a nagybátyádat.«), akkor vajon mennyi történt mindösszesen? És ki tartja ezt számon? Én, mondta eltökélt meghatódottsággal az író, hogy mindenre neki kell emlékeznie, mindenkire,

övé az édesanyja emlékezete, övé, ha akarja, ha nem, az édesapjáé, övé a testvéreié, övé a szomszédoké, övé az önkéntes rendőré, minden ... Anna pofákat vágott, hogy nem sok-e ez egyetlenem." (I.m. 29–30.)

A hatósági bántalmazásokról szóló rész már önmagában is tendál a Nagy Jelentőség irányába, s ezt a végső kérdések a patetikusságig fokozzák, mikor azonban hirtelen az egész áthelyeződik az író szemszögébe, ez mintegy földeli a feszültséget. A több nézőpontú gondolatmenetet egy szereplőbe földelő technikával még másutt is találkozunk: „A Bohumil Hrabal mamájának a hajának a levágása a Bohumil Hrabal mamájának a betörésének (szarvai letörésének) a példázata volt vagy nem az volt? [...] És vajon, hogy megmondta (beismerte, illetve arcukba vágta), hogy a Boleslavi utcában vette a pumpát, az a mindenek fölött benne levő nyugalom jele-e, *avagy* pedig azt jelenti, hogy vége a biciklizgetésnek? Vagy éppen arról volna szó, hogy nem *avagy*? Anna szeretett volna a haj dolgában tisztán látni." (I.m. 65–66.)

De nemcsak az elbeszélő és a szereplők között vannak átmenetek, hanem néhol két szereplő nézőpontja is egymásra csúszik. Itt az Anna szövegét olvassuk, hiszen ő az, aki egyes szám második személyben beszél Hraballal. Arról az incidensről van szó, amikor a „Hrabal mamája" levágja a haját, amiért a „Hrabal papája" a térdére fekteti, és megveri a biciklipumpa-belsővel. Egy idő után már egyes szám első személyben folyik az elbeszélés, mintha a Hrabal mamája maga beszélne, holott még mindig Anna beszél. A történet végén azonban, mikor a Hrabal mamája elmondja, hogy hol vette a biciklipumpát, váratlan váltás történik: „– A Runkas cég a Boleslavi utcában – motyogta Balázska elbűvölten. Az angyaloknál tilos kukucskálni, azaz például az emberek gondolataiban olvasni vagy fürdőző asszonyokat, férfiakat, gyermekeket, prérifarkasokat meglesni – hacsak nem épp munkaköri kötelességük írja elő –, ám Balázska, noha kezdő, de fegyelmezett angyal volt, annyira meglepődött Csocsó Anna farára tett, Murmur angyal szellemiségében fogant megjegyzésén, mintha saját hangját hallotta volna, ijedtében bemenekült Anna gondolataiba; szabadszájú és érzéki teremtés lévén Anna, az angyal nem sokat nyert az új búvóhellyel." (I.m. 33.) A nézőpont nem meghatározhatatlan, csak állandóan elmozdul, áthajlik egyikből a másikba, és gyakran utólag derül ki, hogy kinek a szemével is láttunk.

Ezúttal az elbeszélői hang maga is eltér a mindentudó elbeszélőétől, akit a hagyományos elbeszélésekben megszoktunk. Mintha nemcsak egy hang volna már, hanem „valóságos" személy, saját véleménnyel és családdal. „Kronecker pedig, aki a kételkedés szót nem ismerte, flegmával

hozzátette: az egész számokat a Jóisten teremtette, minden más emberi mű. – Szerintem épp megfordítva van: az egész számokat éppen az ember kényszerítette rá az Istenre, na mindegy." (I.m. 62.) „Hozzájutottam Don Aldbart Elmewitch angyalokról szóló szövegéhez. A fordítónő Franciška Frišova küldte el, ki maga [...] rövid ideig öcsém felesége volt." (I.m. 89.) „Az ateisták iránt viszont rokonszenvet érzett [mármint Csocsó, O. I.], *gyöngeséget*, az istentelenek iránt; az istentagadókat nem értette, hisz minek tagadni, ha nincs, ha meg van, tagadni akkor hogyan. Ezzel én is így vagyok egyébként, meg még a női emancipációval." (I.m. 90.) Ezek a megjegyzések, amelyek az elbeszélővel kapcsolatban olyan benyomást keltenek, mintha maga is a szereplők közül való lenne, ugyanúgy megszakítják a narratív illúziót, mint a meglepetésszerű nézőpontváltások. Az elbeszélő hangja egyformává válik bennük a szereplőkével, és ezáltal ironikus fényben tűnik fel az a konvenció, hogy a regényben elfogadunk egy olyan hangot (a mindentudó elbeszélőét), amely „mögött nem áll" egy konkrét személyiség, csak azért, hogy így elfogadhassuk részéről a mindentudást is. Ha ugyanis nem meghatározott egyén beszél (aki mindig ki van szolgáltatva a végesnek), tulajdona lehet a végtelen. A szöveg azonban megingatja ezt a fajta mindentudást, s ennyiben a Lukács-féle regény–irónia összefüggést látszik igazolni. Valójában bonyolultabb annál, mivel kijátssza az elbeszélői pozíció konvencióját (amelynek a Lukács-féle ironikus regényben még megvan a funkciója: az ő jóvoltából ironizálható a korlátosság és esetlegesség), már nincs egységes nézőpont, hanem nézőpontok vannak. A lukácsi logika szerint ettől szét kellene esnie a szövegnek, mivel mindegyik egy egyéni (és ezért szükségszerűen korlátos) világtapasztalást hordoz. Meglepetésünkre a szöveg mégis összeáll, ha nem is strukturálisan eggyé, de összefüggő történetté, és az amúgy is esetleges végessége csöppet sem csorbul. Maga a szöveg lesz az, aki elvégzi azt az egységesítő munkát, amelyért eddig az elbeszélő volt felelős. Az első fejezetet annak a Lukács-féle ironikus regénynek az iróniájaként olvashatjuk, amelynek az elbeszélő a kulcsszereplője. Ebben már a posztmodern irónia működik, mivel a szöveg töredezettsége átveszi az elbeszélői korlátoltság megfellebbezhetetlen hatalmát. A lukácsi irónia pedig a romantikus gyakorlatra emlékeztet, mert az elbeszélő világérzékelésének végességéről szól, és az azon túllépés képtelenségéről.

A hűség fejezetében a mesélés logikája ugyancsak nagy változatosságot mutat. Az időrend nem igazán számottevő, mivel a tulajdonképpeni cselekmény kevés mozzanatból áll, és azon kívül még sok egyéb

is bekerül a szövegbe: sok minden kiderül az író és Anna családjáról, azok múltjáról, és ott vannak még az angyalok beszélgetései az Úristennel, valamint azok az eszmefuttatások, amelyek az elbeszélői hanghoz kapcsolhatók, de különböző műveket idéznek (filozófusokat, matematikusokat), s olyan problémákat járnak körül, mint például az angyalok természetrajza vagy a teremtés minősége. A fejezet számozott egységei külön-külön azonban viszonylag egységes logika alapján épülnek fel. A nyolcas számú például Anna szemszögéből íródik, a főzéstől indít, aztán egy koherens, időrend szerinti történetet mesél arról, hogy Anna egy postásnak sütötte életében a legjobb bélszínt. A 10. rész szintén az Anna nézőpontjára épül, itt azonban nem időrend szervezi a szöveget, mint az előbbi lekerekített történetnél, hanem sokkal inkább az Anna rokonságán belüli viszonyok. Először Georgina nevű nagynénjével való barátságáról van szó, aztán az anyja és Georgina közötti ellenségeskedésről, majd pedig arról, hogy az apja szerelmes volt Georginába és emiatt látta Anna először sírni. Ezzel áttér az apja három sírására, és azt meséli el, hogy mikor miért sírt. Itt nem egy koherens történetet olvasunk tehát, de nem is olyan jellegű az elbeszéléstechnika, mintha Anna egy gondolatmenetét olvasnánk végig (vö. tudatfolyam). A fejezetet egy egységes szempont fűzi össze, mintha annak a térképét látnánk felvázolva, hogy Anna agyában milyen viszonyokban rögzültek ezek a szereplők.

A tizenegyes számú rész azzal kezdődik, hogy „Az Úristen, más szóval a Jóisten, kedvelte a Perlon harisnyákat" (i.m. 77.), és ezután a fejezet minden eszmefuttatása valamilyen módon a Perlon harisnyáktól indul ki, ez az, ami összefűzi őket. Például, hogy a Perlon harisnyák tartósnak voltak gyártva, ezzel szemben a „modern idők" dolgaiba már eleve beépítik a halált, amiért Isten neheztel, mert ez ugye eddig az ő előjoga volt. És hogy ezt büntette volna a skopjei földrengéssel. Majd egy csempészsztorit mesél el a Perlon harisnya kapcsán: „A perlonon kívül a nagy lukú moherpulóver vagy szet (pulcsi plussz passzoló kardigán) és az orkánkabát volt a sláger. [...] A dolog gyöke az, hogy csehben olcsóbb volt." (I.m. 79.) Nyilván ennek a sztorinak a kifutása is valami másra történik, mint a Perlon harisnya, nevezetesen újra egy olyan történetet láthatunk, amely a háború utáni idők sajátos (és Hrabal nyomán játékosan abszurd) viszonyrendszerét prezentálja, viszont a Perlon harisnya az, ami bekapcsolja ezt a kitérőt a szövegbe. A tizenkettes számú rész aztán újra a Perlon harisnyával indít, amit Anna görgetett a lábszárán, mikor az anyja rajtakapta őket a leendő férjével, a leendő íróval. Ez már sokkal inkább köthető a történethez: úgy tűnik, hogy az egész előbbi fejezet

ennek a visszaemlékezésnek (ami már maga is egy kitérő) a kitérője. A kitérők nagy mesterének, Tristram Shandy úrnak az elbeszélése annyival összeszedettebb ennél, hogy ott megőrződik az elbeszélő entitás (Tristram Shandy úr), aki a kitérőket teszi, és a kitérők ágrajza az olvasással párhuzamosan felrajzolható. Az Esterházy-szöveg esetében ez már csak azért is nehézségbe ütközik, mert itt nincsen egy olyan elbeszélő, akire minden kitérőt ráfoghatnánk. Ha mondjuk a rajtakapás történetére Anna emlékszik vissza (az ő kitérője), akkor az direkten kapcsolódik a történetünkhöz. A másik kitérőt azonban, mely a Perlon harisnya motívummal az előbbihez kapcsolódik ugyan, semmiképpen nem vezethetjük vissza Annára. Mintha inkább az Úristen nézőpontja lenne szabad függő beszédben, arról nem is beszélve, hogy a szövegben megelőzi a rajtakapás-epizódot, így csak utólag kapja meg a helyét a kitérők rengetegében. Ha az Esterházy-regény kapcsán akarnánk felrajzolni a kitérők ágrajzát, akkor valószínűleg minden részlet hozzákapcsolódna két-három áttétellel a történetmaghoz, ez azonban megváltoztatná a részletek sorrendjét a szövegben, és akárcsak az előbbi példánál, gyakran megtörténne, hogy egy részlet csak egy később előforduló részlet közvetítésével kapcsolódna a történethez.

A szövegszervezés logikája tehát nem vezethető vissza egy elbeszélői tudatra sem. Nem egy elbeszélő vezet minket, hanem maga a szöveg; az elbeszélői technikák nem egy elbeszélő technikái, hanem a szöveg szerveződésének logikáját írják le. A lukácsi ironikus regény a szubjektumhoz (elbeszélőhöz) kötöttség rövidre zártságát mutatja, és az ebből fakadó végtelen szabadság a világgal szemben a szubjektum önmegszüntetéséhez is vezet egyben, ami a romantikus iróniadefiníciót idézi. Ebben a fejezetben azonban éppen az elbeszélő személyével és elbeszélési technikáival kapcsolatban jutunk újra és újra töréspontho, ami a lukácsi ironikus regény ironizálása – a de man-i permanens parabázis szerint, mely a narratíva posztmodern lehetetlenségéhez vezet.

*A hűtlenség fejezete*ben egészen más jellegű elbeszéléssel találkozunk. Itt végig Anna Hrabalnak címzett belső monológját halljuk. A motto ezúttal egy morva fohászrészlet: „Ennyire meztelen nőt még nem láttam." (I.m. 99.) A fejezet vonatkozásában eléggé didaktikusnak tűnik, mert azt az elvárást kelti, hogy most következik Anna teljes megmutatkozása, végsőkig lemeztelenedése. Ha pedig ez fohászrészlet, akkor az egész egy vallásos töltetet is kap. Ebben a fejezetben tehát nem az elbeszélői technikák és nézőpontok váltakozása határozza meg a szövegszervezést. Az elbeszélés Hrabal technikáira emlékeztet, ami egyrészt jelen

idejű események mesélése, másrészt tudatfolyamszerű gondolati kitérőké. Az Esterházy-regény esetében talán csak annyi a különbség, hogy itt a beszédnek címzettje van. Az elbeszélés ideje itt az a pár hét (vagy csak pár nap?), amit az előző fejezetek kapcsán történetnek neveztem, vagyis az az idő, amelyben Anna eldönti, hogy elmegy-e abortuszra vagy sem, s amelyben az író Hrabalról ír. Vagyis ez egy más elbeszélésmódban és más szempontból való újramesélése az első fejezetnek. Olyan kiszólások tanúsítják ezt, mint például: „Holnap elvetetem a gyerekem", „Mégse mentem el orvoshoz", „Akkor holnap elvetetem a gyerekem." (i.m. 109., 116., 126.), valamint az, hogy Anna beszámol Hrabalnak az őt követő két férfiról (Csocsóról és Balázskáról).

Ezt a fejezetet a különböző szerepek közti törés teszi érdekessé, melyeket Anna a beszéd folyamán oszt ki magára, Hrabalra és az íróra, valamint a hármójuk közti személycserék. Hrabal Anna mondataiban hol selyemfiú („Megvan! Kitartanám! Vénségére selyemfiú lenne. Mit szól hozzá? Ne mondja, hogy idegen Magától a gondolat... ") (i.m. 123.), hol apáskodó gyám („Maga megszeppenne. Illetve óvni akarna engem. Apám helyett apám akarna lenni. Egy nyugodt, rezignált, cseh apára csak volna szükség [...] my father, the *cseh* – az uramnak meg, kevés ízléssel, kerítenénk egy kósza anyát, kevéssel beéri – és annyi."), hol meg otthon meglepett „gavallér" – „Egy ilyen nap betoppannék Magához Prágába (míg – ó szokott, csökött sors – az uram Magáról s Prágáról írna: idehaza)". (I.m. 104.) Ezekben a viszonyokban a mondatoknak, szavaknak s általában az írásnak igen fontos szerep jut: „én meg megfognám a reszkető, májfoltos kezét, és ebből, meg az arca ráncaiból fölidézném sorban az írásait, azt a sok, *sok* embert! azokat a maga embereit, azokat az elvarázsolt felejthetetlen cseh pofákat... Egy regényíró mégiscsak mesemondó." (I.m. 124.) Ez a Hrabal differentia specifica-ja: Anna számára az írásai teszik vonzóvá. Máshol megint más szerepet kap: „Előbb-utóbb bevallanám, hogy nem vagyok féltékeny Magára. Magára nem, csak az uramra. Nem úgy, ahogy húsz évvel ezelőtt gondoltam, de nem is úgy, ahogy mondják... Minden mondatot megkap tőlem, amit megkaphat... mindig is meg fogja, azt hiszem..." (I.m. 153.) Hogyha a mondatok képezik azt az értéket, amit egymásnak lehet nyújtani, akkor ez a Hrabalhoz intézett monológ valóban a hűtlenség fejezete; egyenlő a megcsalással. Márpedig pont ez az a diskurzus, amelyben a nő lemeztelenedik. Az író mindent megkap, amit megkaphat, ez viszont azt jelenti, hogy nem kaphat meg mindent. Más a viszonya a két férfihoz, más a helyzet a féltékenység szempontjából is, és más a nekik címzett beszéd.

A Hrabalhoz való viszonyban úgy tűnik, mintha Anna felcserélődne a férjével. Ő az, akinek sikerül valamit megérteni, pedig a férjének lenne ez a feladata: „Magával álmodtam. Hallgatok az álmaimról, mit bosszantsam, mikor éppen neki kéne Magáról álmodnia. Maga viszont ahelyett, hogy színes és erotikus álmokat organizálna, *fontos* beszédeket tart." (I.m. 105.) Az álom viszont, amit álmodik, a férjének szóló álom. Az egész életükre kihat Hrabal: „mindketten álmosan, kizsigerelve, én az *ügytől*, ő meg Magától, Bohumil – nem bírom, nem bírom, kiáltozza olykor a szobájában, ha tudja, hogy nem hallom, pontosabban: ha tudja, hogy éppencsak hallom, azaz azt hihetem, hogy ő azt hiheti, nem hallom, ez az ő szemérmessége, ennyi, tiszta átlátszó hegyipatak, nagyon szidta Magát, éjjel kettőig fenn volt, nem nézünk egymásra, Magára kenünk, drágám, mindent, amit tudunk." (I.m. 135.) Van ebben megint valami jelentőségteljes, hogy miért sikerül Annának kapcsolatot teremteni Hraballal, míg az írónak nem. Anna másképp viszonyul az egészhez, ő a feleség és anya, és ekként nézi Hrabalt is. Ő hozzá beszél, nem róla, míg az író azt is Annának címezi, mikor Hrabalt szidja. Ez a fajta nőkép, akárcsak az elbeszélésmód, Hrabalra emlékeztet, és ez az intertextuális utalás menti meg a fejezetet a patetikusságtól. Egyébként mind szerkezetében, mind pedig hangnemében egyszerűbb az első fejezetnél, s ráadásul az értékrendje is egyértelmű. Mivel azonban mindez Hrabalra történő utalásként érthető, ez némileg megnyitja ezt a túlságosan is zárt struktúrát. Ezenkívül valóban az első fejezet anitéziseként működik, mellyel kölcsönösen felülírják egymást.

A *Harmadik fejezet* azon a ponton kezdődik, ahol az előző kettő véget ér, és maga is három részből áll, külön mottókkal. Egészében véve az Úristenről szól, és a mennyben történik (illetve nem történik); az első két fejezethez pedig csak annyiban kapcsolódik, amennyiben ezek az események az Úr gondolataiban szerepet kapnak. Még mielőtt belevágnék a harmadik fejezet vizsgálatába, megmutatok néhány figyelmeztető jelet az első fejezetből, amelyek arra utalnak, hogy egy meglehetősen szokatlan Istent fogunk itt találni. Az Isten „vókitókin" beszél a két küldetésben levő angyallal, amit a sebességváltó villózása jelez. Az angyalokkal használt hangnem meglehetősen szlenges és dirigáló, ami inkább egy bandavezérre utal, mint Istenre, de ugyanakkor játékosan családias, és néha különböző kanonizált passzusokat dörgölnek egymás orra alá. „– Itt Jahve, itt Jahve, Angelusz, jelentkezz. – Itt Angelusz, Angelusz hívja Jahvét. Jahve, jelentkezz. – Csocsókám, mi a bánat van?! – Még nincs bánat, Uram. – Én most magát nem kommentálom,

Csocsókám. De en passant megemlítem, hogy ez szójáték, ha silány is, és a szójáték, ha briliáns is, a Sátán műve. [...] Istenem, Csocsókám, Istenem... Arányérzék, nem először mondom, arányérzék... – A nyelv keresi az igazságot, Uram, tehát nem birtokolja. Kettős természetű, akárcsak védistene, Hermész, igazság és hamisság vegyül benne. Homályos, mert fény és sötétség keveréke. – Nyasgem. Végeztem." (I.m. 25. – 26.) Persze ez így egy kicsit hatásvadász, és az Isten a két angyalával együtt majdhogynem komikus figurákként szerepelnek az első részben. Ebből azonban valamennyit visszavesz az, hogy végül is sikerül bevégezniük a missziót, és Anna problémája – amit igenis komolyan veszünk, ha engedelmeskedünk a szövegnek – megoldódik. Az Istennek szentelt harmadik rész pedig visszafogottabb keretek között végzi a formabontást, s így végül szentségtörés nem történik.

Az első rész mottója Hrabaltól van: „az ég nem emberséges, s a gondolkodó ember bizony szintén nem az". Valóban nem emberséges az Isten ebben a részben, viszont végtelenül emberi. Egy ideig nem is világos, hogy kiről van szó, annyira a testi nyavalyákról olvasunk. „Mi van hátra? Pocsékul aludt, pocsékul ébredt, fáradtan, és fájt a szeme is. Kötőhártya-gyulladásra gyanakodott, hosszan nézte magát a tükörben, nézte a nézését, a szemgolyót vékony nyálka borította, amely helyenként sárgás, vagy inkább színtelenül áttetsző csomókban futott össze. Pislogva próbálta ezt a hártyát egybegyűjteni. Forgatta a szemét, csúnyán véreres volt, ilyenkor mondja a Földön a tapasztalt ember: Veres az ég alja, aligha szél nem lesz."(I.m. 163.) Furcsának tűnik itt ez az utalás, a véreres szem és a másnapi szél összekapcsolása, és amikor utólag kiderül, hogy azért van a kettő közt összefüggés, mert az Úristenről van szó, a testi gyarlóság kozmikussá tágul, a ég pirossága eszerint az Isten véreres szemével állna összefüggésben. Ugyanezzel játszik a szöveg az elkövetkezendő néhány oldalon. Szóba kerül az Isten autoriter édesanyja, akitől kicsit fél is az Úr, és akinek öregségszaga van; továbbá a család, akit az édesanyja a hátán vitt, ilyen szóváltásokkal tarkítva: „– Ne csámcsogj – szólt az anyja kimérten. Azt válaszolta, amit mindig, hogy nem csámcsog, a paprika *herseg* a foga alatt. Az anyja legyintett és mosogatni kezdett, ezt különösen utálta a fiú, ezt a rejtett várakozást, ezt a settenkedést, ahogy szinte elcsente a tányért az orra elől, hogy elháruljon az utolsó akadály is a mosogatás elől." (I.m. 165.) Szóval, ezek az apró domesztikus részletek szembetűnően ellentétben állnak minden elvont Isten-képpel.

Ezen kívül szó van Isten különböző preferenciáiról, hogy kit miért és mennyire szeret. Annát például szereti, és általában elégedett a művével, noha az ellentmondásokat nem szereti, „illetve szeretett ő szegény mindent és mindenkit, ezt találta ki magának, ez volt [...] a vesszőparipája."„Heisenberget lassabban kedvelte meg az Úr, rosszulesett neki, hogy ez a fickó kiszimatolta a határozatlansági relációt..." (I.m. 168., 169.) Isten tehát nem az abszolút tudás hordozója, hanem személyes preferenciái vannak, ő is szubjektív, távol áll az objektivitástól. Ugyanez derül ki abból az elvi vitából is, amit az anyjával folytat arról, hogy létezik egy nagy egység, vagy csak különbözőségek vannak. Isten szerint a szétválasztás, elkülönítés a Sátán munkája. „– Nem értelek, van a Sátán, és vagy te. Ez azért mégiscsak kettő és nem egy. – Nem. Bennem ér össze minden. Bennem van mindaz, ami van és nincs. Olyan vagyok, mint egy regény; azok, akik messzi vannak egymástól, de egymáshoz tartoznak, abban a regényben találkoznak. Minden egy. Nem azonos, nem egyforma. Ami különböző az különbözik. De ift van bennem. Egy." (I.m. 171.) A regény volna hát az, ami teljes és egész? Legalábbis azzal az előfeltevéssel dolgozik, hogy teljességet teremt és azt mondtuk, hogy attól ironikus műfaj, hogy ennek ellenére mindig csak töredék. Akkor viszont hogy értsük az Úristen kijelentését, miszerint tényleg egy és teljes? Kicsit később egy másik metaforával él a szöveg a könyvvel kapcsolatban: „Hallottam valahol egy társaságban, hogy minden ember egy külön szó, s az egész emberiség azután az a nyelv, illetve az a könyv, amelyet az Úristen olvas." (I.m. 175.) Arról sem feledkezhetünk meg azonban, hogy az Úr egyszersmind a teremtő is. Itt tehát író, olvasó és szöveg egy személyben, teljes szentháromság és teljes világegység egy személyben. Akkor viszont objektív és csalhatatlan kellene, hogy legyen, viszont amint láttuk, nem az. Újból az iróniával van dolgunk, ez azonban inkább a romantikus iróniára emlékeztet, mert a véges és végtelen közti ellentéttel dolgozik. Viszont teljesen ellentétes szemszögből közelíti meg a kérdést, mint a romantikus diskurzus, vagyis a végtelen felől (Úristen), és ezzel kifigurázza azt.

A Harmadik fejezet második részének ez a mottója: „Az ember sok eszközt használ egy cél érdekében, Istennek egy eszköz szolgál – több célra." Az Úristen mindent tud, kivétel szaxofonozni, azt viszont meg akarja tanulni. „Mindenesetre vonzotta az, amit nem tudott. Végül is ebben található a mindenség mozgatórugója (az első mozgató)."[9] (I.m.179.) Ennek érdekében az Úr magához rendeli Charlie Parkert. Az oktatás

azonban kudarcba fullad. „Hiába. Az Úr tudta (»tudta«) előre (»előre«), hogy ez lesz (»lesz«). Hiába minden, a zenéhez nem pénz kell, nem hangszer, nem tehetség, a zenéhez elsődlegesen idő kell. Az örökkévalóság pedig nem idő. A végtelen az nem valamennyi." (I.m. 189.) Megint véges és végtelen áthághatatlan ellentétébe ütközünk. Ezúttal azonban – a romantikus iróniával ellentétben – a véges az elérhetetlen a végtelen felől. Az Úristen pedig azért olyan emberi, hogy vágyhasson a végesre. Ő a romantikus irónia ellenmozgását végzi el.

„A történet története pofonegyszerű: mert a történet föltétele az idő, s az idő föltétele a halál, az Úristennek elsődlegesen a halált kellett megteremtenie, és e célból teremtette az embert." (I.m. 181.) Megteremtette az Úristen a végest, de annak nem része. A végeshez tartozik az ember, az idő és a történet, a végtelenhez az Úristen, az időtlenség és a regény. Az a regény tehát, amely nem csak illuzórikusan kerek egész, és valóban a teljességet jelenti, mert nincsenek már belőle kimutató szálak, az Úristen végtelenjéhez tartozik. Ez lenne a nem-ironikus regény. A harmadik részben, az Úristen fejezetében lehet szó ilyen teljességről. Ha az elbeszélői technikát tekintjük, akkor itt is érvényesül ugyan egy nézőpont, ez azonban a fikció szerint éppenséggel az „objektív" nézőpont. Ha már az elbeszélés nézőpontfüggő, akkor meg kellett keresni azt a nézőpontot, amelyik abszolútnak mondható. Természetesen ez az egész procedúra ironikus, és ahhoz, hogy nézőponttá tehesse az Istent, formát is kell adnia neki, vagyis emberivé kell tennie. Amint azonban emberivé válik, rögtön sajátosságokra tesz szert, egy csomó olyasmi társul hozzá, mint édesanya, viták, test, és ez megannyi korlátot jelent. Mihelyt szempontá vált az abszolútum, már nem is abszolútum, csak szempont. Az is ironikus, hogy a véges el van zárva előle, és hogy ez éppen abban nyilvánul meg, hogy nem tud megtanulni szaxofonozni. Képtelensége hirtelen korlátozza a végtelenségét, és esendővé, gyarlóvá válik.

„Az én végtelenem, gondolta, a teknősbékáé. Az a végtelen idő, amíg Akhileusz utolér." (I.m. 191.) Ezzel a végtelen átértékelődik azzá a végtelenné, ami a teknősbékának hátravan: az illuzórikus, paradox végtelenné. A végtelen nagyság végtelen kicsiséggé változik, a nem-ironikus regény pedig az ironikus regény ironizálásának bizonyult. Ezúttal is az elbeszélői nézőponttal való játék volt a módszer, nem úgy azonban, mint az első fejezetben, ahol a szöveg felszámolta és pótolta az elbeszélői né-

9 Vö.: a fichtei szubjektum működése a megismerésben történő állandó oda-vissza mozgás.

zőpont pozícióját, hanem olyan elbeszélőt választott, amely felforgatja a romantikus irónia véges-végtelen játékát.

A harmadik részben az Úr elbeszélget Hraballal, végignéz a világon, és belefúj a szaxofonba. A Hraballal való beszélgetés csehül folyik, és az elbeszélő tolmácsolja. Ez is nehezíti a megértést, és az is, hogy tulajdonképpen nem koherens a párbeszéd, ritkán függ össze a kérdés a válasszal. Hol az egyik, hol a másik fél tűnik számonkérőnek és dominánsnak. De mindketten nagyon udvariasak és nagyvonalúak. Ezután az Isten végignéz a világon, s a szöveg leírja, hogy mit lát. A felsorolás teljesen randomszerű – a teljesség egy ironikus képe. Az, hogy minden van benne, korántsem jelenti azt, hogy minden benne van. És akkor megfújja a szaxofont: „Ráharapott a fúvókára, és megfújta a csövet, rögtön tudta, hogy rossz [...], javíthatatlanul rossz, nem kicsit vagy nagyon, hanem eleve, de fújta tovább, erősen és kegyetlenül, a dilettánsok agresszivitásával és lelkesültségével." (I.m. 199.) Ettől teljesen kisfiúvá válik, az édesanyja megsimogatja a fejét, a szaxofonszó pedig betölti a mindenséget, „mint önmaga kudarcának a beismerése". A mennyei harsonáknak egy meglehetősen groteszk változata ez. Az Úristen kudarca nem a teremtett világ milyenségéből fakad, hiszen az tökéletes, mivel a véges maradéktalanul teljesíti a végessel szembeni elvárásokat. Az Úristen szenvedett kudarcot, a végtelen bizonyult elégtelennek, mert nem birtokolja a végest. „Ez a regény utolsó, zengő szava, ez az iszonyatos, iszonyatosan elrontott, közönséges, ijesztő, rossz, engesztelő hang, ez a tehetségtelenség, egyszeriség és teljesség." (I.m. 199.)

A regény három fejezete különbözőképpen ironikus. Az első elbeszélési technikáival lép túl a lukácsi ironikus regényen, a harmadik ugyanezt másképp teszi meg: tematizálja a véges és végtelennel kapcsolatos kérdéseket. A középső rész a „leghrabalibb" és legösszefogottabb, de a másik kettő közé helyezve maga sem maradhat érintetlen az irónia hatásától. Az első és harmadik fejezet, amelyek az elbeszélés végességének problémáit feszegetik, rámutatnak a középső elbeszélés korlátaira, mint ahogy térben is körbeveszik azt. Az iróniával kapcsolatban felmerülő kérdések rendre a romantikus irónia gyakorlatával kapcsolatos terminológiát hozzák mozgásba. Ennek a típusú iróniának a elbeszélő szövegekre való alkalmazása a Lukács-féle regényelmélet. De a szöveg továbblép ennél, ezt ironizálja, vagyis olyan szövegműködésekkel helyettesíti, amelyek a posztmodern irónia felé közelítik, és ezt a játékot csak érdekesebbé teszi, hogy közben folyton a romantikus irónia fogalomrendszerét feszegeti.

Valóság – fikció

Parti Nagy Lajos *Ibusár* című drámája (Parti Nagy 1996.) egész sor kérdést vet fel a fikcionális és a valós világ összefüggéseivel kapcsolatosan. A főhősnő, Sárbogárdi Jolán vasúti jegyeladó, aki elégedetlen az ibusári élettel, tulajdonképpen irodalmi pályafutásra vágyik. A színdarabban két párhuzamos (mint később kiderül, egyáltalán nem párhuzamos) cselekménnyszál fut, az egyik magának Sárbogárdi Jolánnak egy napja, amelynek végén előadja művét a vasúti hangosbemondón, a másik pedig a Jolán írta operett (Bajkhállóy huszármente – háborús dalmű) cselekménye. A dráma elején a két szál még elég világosan elkülönül, felváltva következnek a jelenetek az operettből és a Jolán életéből, később azonban egyre inkább összefolynak, nem különül már el az egyik világ a másiktól, szereplőik egy térbe kerülnek.

Az első jelenetben Jolán anyja olvassa a művet lánya spirálfüzetéből a konyhában. Megszólalásai narrátorszerűek, tőle halljuk a szerzői instrukciókat. Amália hercegkisasszony és gyámleány felébred, s elmegy a patakra fürdeni; a második jelenetben ennek megfelelően Jolán kel fel, és mosdani megy a fürdőbe. Már itt felfedezzük a későbbi keveredésre utaló jeleket: mikor Jolán elmegy fürdeni, az anyja *„tesz-vesz, motyog maga elé, kintről fürdészajok, netán patakcsobogás, operetti madártrilla."* (I.m. 13.) A harmadik és ötödik jelenetben „Jajj, hát mégis megtörtént a baj! Egy férfi!" (i.m. 15.), vagyis Amália megismeri a sebesült Bajkhállóy Richárd huszárkapitányt, kezd kibontakozni a szerelem, viszont Bajkhállóynak mennie kell, mert amint Istensegitsy agg közhuszár a tudtára adja, a burkusok áttörtek Vereckénél. Eközben a negyedik és hatodik jelenetben Jolán megérkezik a vasúti pénztárba, a morfondírozását halljuk valami ibusári ősbemutatóról, illetve az azt követő sikerről, és Vargányai állomásfőnök udvarlásáról, majd megtudjuk, hogy beküldte már a Montenegrói vésnök című művét a Magyar Boldog szerkesztőségébe, de azt válaszolták, „hogy szép emberi érzések vannak benne, csak nyelvi kifejezési szempontból nem jó". (I.m. 21.)

A hetedik jelenetben megint az operettjelenet következne, itt azonban az operett már nem marad tisztán, belejátszik az állomás valósága, jegyvásárlás történik. Megbomlik a tiszta váltakozás az operett és a vasútállomás között, Istensegitsy Jolántól vesz jegyet az egész századnak Galíciába. Jolán tiltakozik, az nem lehet, mert Bajkhállóy „be fog szállásolva lenni", „Anyuska pörköltöt készít", és „leüttetem a fejét a gyámommal". (I.m. 23.) Eközben Amália is bent van a színen, ő valóban a gyámjával

vitatkozik ugyanezen az ügyön. Mint utólag kiderül, Jolán csupán álmodozott, és lebélyegzett száz jegyet Püspökladányba. Tulajdonképpen csak egy utas jött, aki Zalalövőre akart jegyet venni. Kezdenek összemosódni a határok valóság és operett között. Jolán beszélget a szereplőkkel és a gyámját emlegeti, ami arra engedne következtetni, hogy Amáliával azonosul, de ugyanakkor Amália is jelen van. Ezen kívül mindaz, amit Jolán mond és csinál, nem annyira az operett cselekményéhez kapcsolódik, hanem inkább a saját emlékeihez, Kleisermann Mihály jegyvizsgálóval történt afférjához, aki Püspökladányba költözött. Megjelenik tehát egy harmadik szint is, a Jolán álmodozásának szintje, amely annyiban közelebb áll az operett világához, hogy ez is menekülés az állomás valóságától. Az immár három szint pedig igencsak kezd összekavarodni.

A következő jelenet megint tiszta állomás, a kilencedik azonban, ami az operett sora lenne, Jolán visszaemlékezése a Kleisermann Mihállyal történtekre. Az álmodozás tehát az operettel, vagyis az irodalmi alkotással egylényegű. Aztán megint az állomás kerül előtérbe, ahol Vargányai folyamatosan udvarol Jolánnak, de a lányt ez szidalmakra gerjeszti. A tizenegyedik szín folyamán az operettben is megjelenik egy gaz kérő: Talpighy, a muszka kém. Ráadásul Amáliát a gyámja Talpighyhoz akarja adni, nem pedig Bajkhállóy Richárdhoz. Ezután megint folytatódik a két szint közötti váltakozás egy ideig, a tizenötödik jelenetnél azonban végleg felborul a ritmus. Megint az operett kerülne sorra, de ehelyett Jolánnak egy másik emlékezését olvassuk, ezúttal bizonyos nőnapi ünnepségre, amelyen Vargányai arra kérte, hogy egyenruhában táncoljon az asztalon. Itt még az a következetesség is megszakad, hogy minden második színben vagy az operett vagy az álmodozás, de mindenképpen a „boldogság"-regiszter jelenik meg. Ez a nyers epizód minden kétséget kizáróan az állomás mindennapi valóságához tartozik.

A tizenhatodik jelenet újra az operetté, de közben látjuk Jolánt is, amint a megafonos szoba felé tart, s közben próbálgatja a narrátorhangot: „... Amália... vasutasegyenruhában... kibontott lenszőke hajjal, sapka nélkül..." (I.m. 45.) Újra Amáliával azonosul, de ezúttal sem mardéktalanul; ami így létrejön, az egy hibrid, vasutasegyenruhás Amália. A jelenetben később is ezt látjuk, Bajkhállóy keresi azt „a szőke, fitos képű huszárlegény"-t. Erre Jolán *„(Tán már a megafonos-szobában, két ujjal jelentkezik, ahogy az iskolában.)* Itt vagyok, Mihály, Misi, Misike... Ha megígéred, hogy soha többet nem utazol el Püspökladányba..."(I.m. 46.) Ahogy Amália és Jolán, ugyanúgy Bajkhállóy és Kleisermann Mihály között is összecsúszás történik. Jolán azonban nem beleképzeli magát

az Amália helyébe, hanem az operetten belüli viszonyok és történések mentén olvassa saját (elképzelt) szerelmi viszonyát.

A tizenhetedik jelenetben Jolán a megafon-szobában ül, és az olvasó kezdi sejteni, hogy mire készül. Az állomás színházként funkcionál, Jolán még azt is eltervezi, hogy hova fognak esni a nézőközönségből bedobált virágok, a finálé a gyékényesi gyors után kezdődik. Kocogtatja a mikrofont, majd előadja az operett végét: „Itt vagyok, Misi, Misike, halló, halló, Püspökladány! Na pont te nem fogol hallani semmit, meg a Magyar Boldog..."(I.m. 49.) A két legfontosabb címzett van megnevezve itt, mint akik nem hallják. A tizennyolcadik jelenetben aztán Jolika eltorlaszolja a megafon-szoba ajtaját a szekrénnyel, és valóban közvetíti a finálét, azonban a közvetítés is és a finálé is kudarcba fullad. Közvetítés közben Jolán folyton Vargányaival vitatkozik, aki meg akarja győzni, hogy kapcsolja ki a hangosbemondót, „Olyan bajod lehet ebből, hogy... Jolán: Bajom, hát aztán mi bajom? Minden a bajom, tudod? Mit akarsz te akkor énvelem? Mit tudsz te velem csinálni? Megpofozol? [...] Te meg a Feri rendőr? Mi? Vagy az uerhá? A szaros rohadt uerhá? (sír, próbálja a szekrényt eltolni az ajtó elől.) ... Guszti! Jézusom Guszti... Mostan meg nem bírom visszatolni. A szekrényt. Hallod? Nem bírom." (I.m. 54.) Ez a visszás helyzet a finálére is negatívan hat ki. A hepiend meglesz ugyan, de az operettszerű pompa elveszíti varázsát: a zenekari kíséret megafonon szól és szétesõ, a fellengzős záróbeszédeket pedig folyton megszaggatja Jolán és Vargányai alantas kiabálása. Végül is mindkét szinten groteszk véget ér a történet.

Parti Nagy drámája kezdetben elkülönít egy valós és egy fiktív szintet, melyekről azonban a szöveg folyamán kiderül, hogy bonyolult kölcsönhatások kötik és keverik össze őket. Noha Sárbogárdi Jolán szerző, a fikciónak és valóságnak ez a fajta egybeolvadása nem írásmódot, hanem inkább egy olvasásmódot figuráz ki. „De hát igenis én is vagyok, Tisztelt Magyar Boldog. Én is gondolok írván. Hát akkor mért nem, ha igen? Mi a francért nem? Tiszta só a pizsamám az irodalomtól. Mért a nyelvemen lovagol maga?" (I.m. 27.) Amitől tiszta só a pizsamája, az nyilván nem az irodalmi véna, legalábbis a néző számára ez derül ki, hanem egy vénleány álmodozása, amelynek tulajdonképpen két irányultsága van: Kleisermann Mihály és a Magyar Boldog. Az, ahogy Jolán olvassa a saját művét, tulajdonképpen ugyanabba a pozícióba helyezi ezt a kettőt, és ezek viszonya ironizálódik a szöveg folyamán: az, ahogy az irodalmi és szerelmi aspirációk egybeesnek az operett végigélésében. Kezdetben még egy előre megírt operettről van szó, amit egy spirálfüzetből olvas az anya,

a végén azonban, amikor Jolán lesz a narrátor, az a benyomásunk, hogy a két szint egyszerre alakul: az operett finálé egyidőben íródik és adódik elő, az operettbeli boldog végkifejlet és a Jolán életebeli boldog végkifejlet (az, hogy a műve előadódik) ugyancsak egyszerre valósul meg. Ebben az összeolvadásban azonban a két véges létmód nem kiegészíti, hanem ironizálja egymást. Itt nem annyira töredezettséggel van dolgunk, hanem inkább azzal, hogy a két véges élettér kölcsönösen érvényteleníti egymást. A szintek állandó összecsúszása felszabdalja ugyan a szöveget, de az ironikus hatás végül nem ennek köszönhető, hanem a két világ gyökeres szembenállásából fakad. Jolán belátja világának végességét, de nem válik tragikus hősnővé, mivel az a végtelen, amellyel szembeállítja azt, csak az ő számára tűnik végtelennek – a szöveg eirónja szerint (akit mi is követünk), az is korlátolt és szánalmas.

Az iróniának itt konkrét célpontja van, és ennyiben hatásköre korlátozódik. Nem mindent felforgató irónia ez, csak az illető szövegen belül, mivel ott kizárólag alazon-szerű elemek jelennek meg. A szöveg nagyon is célzatosan ironizál, s emiatt inkább gyakorlatnak fogható fel. Sőt, egy kicsit a szónoki iróniára is emlékeztet, amennyiben az irónia – a szöveg által felkínált helyzeten kívül – nem forgat fel és semmisít meg mindent. Az olvasót vagy nézőt nem fenyegetik csapdák, biztonsággal végigmehet a szöveg sima felszínén, mivel annak innenső oldalán nincsenek ironikus törésvonalak, amelyek tőrbe csalhatnák.

Garaczi László *Prédales* című drámája (Garaczi 1997.) másfajta ironikus viszonyt állít fel a fikció és valóság között. Itt az a probléma tematizálódik, hogy milyen transzformációkat visz végbe a valóságon az író, amikor ír. A helyszín egy alkotóház. A szereplők a részt vevő írók, illetve az adminisztratív személyzet. A szereplők közötti konfliktusok nem kapcsolódnak semmilyen eseménysorhoz, tulajdonképpen nem történik semmi, ami konfliktushelyzetet generálna. A szereplők különbözősége vált ki vitákat, s így némi tápot ad a beszélgetéseknek. Ezért kapunk már a szereplők felsorolásánál egy nagyon tömör megfogalmazást mindannyiuk jelleméről:

„Chrystel: francia-amerikai-japán írónő, tüzes, cinikus
Egon: magyar író, a helyzet mindenkori kulcsa, nagyon paraszt
Elena: amerikai-litván ügyintézőnő, frusztrált infantil, keep smiling, nem kap választ, csak pislog
Janonis: a férje, súlyosan cipeli magában a leláncolt gólemet, szeret farigcsálni, hadar és ismétel

Erika: egy minden mértéken felül udvarias, avokádó-függő magyar írónő
Genya: (Geraszimov) ukrán Goethe, nagy természet, kevés beszéd, szóban diétázik
Loyd: beszédes, frivol, ideges, malac, tanulékony, orálszadista
Roy: szakács, sármos macsó
Bessy: fekete bőrű titkárnő, komplett őrült
Larry: a postás"

A dráma tizenöt jelenetből áll, amelyek nem időrendben követik egymást, de mivel cselekmény nemigen van, esetleg egy-két utalás segíthetne abban, hogy időrendbe állítsuk őket. Az első jelenetben Egon és Chrystel kettesben maradnak barlangkirándulás közben (amihez az utolsó előtti színben térünk majd vissza), el vannak tévedve, a többieket keresik. Egon megpróbálja érvekkel elcsábítani Chrystelt: „Segítened kell, Chrystel. Be kell fejeznem a munkát. Nem tűnhetsz el a végére. Itt vagyunk a föld mélyén, elveszve, halálra ítélve, és te végre igent mondasz, és..."(I.m. 3.) A megírandó műhöz élményanyagra van szükség. Ahhoz, hogy be lehessen fejezni, szükség van egy csattanóra a végén; a megfelelő forráshelyzet pedig adott, csak élni kell vele. Majd a további színekben tematizálódik, hogy miért szükséges az írott és a megélt egybeesése, itt még csak azt látjuk, hogy az író és a csábító céljai megegyeznek. Egyidőben működne a cselekvés és a reflexió? A szín végén Chrystel is elkóborol, és Egon egyedül marad. Olyasmit mond, ami a következő jelenet kiindulópontja lesz: „Szóval ez lenne a borscsleves? Nagyon finom. Nagyon ízletes étel.", és lehunyja a szemét. Úgy tűnik tehát, mintha az ezután következők Egon agyában történnének, akár visszaemlékezésről, akár fantáziálásról van szó. Ezt az értelmezést erősíti az a kezdeti instrukció is, hogy *„sötét barlanghasadék mélyen a föld alatt, távoli neszek visszhangjai, csöpög a víz, denevérröpte, suttogás, kísérteties atmoszféra. – Ugyanez, illetve ennek variációi hallatszódnak majd a jelenetek között."* (I.m. 2.)

A barlangjelenet keretként szolgál tehát, így a második jelenetre hárul a felvezetés: együtt a társaság az ebédlőasztalnál (a továbbiakban is többnyire ez az alaphelyzet, esetleg nincs jelen mindenki), rendre megszólalnak a különböző szereplők, és körvonalazódik az a pár konfliktusszerű feszültség, ami majd a darabon végigvonul: Janonis és Egon azon különböznek össze, hogy van-e Csehovnak Platonov című drámája, vagy nincs; Erika a vonaton találkozott Terence Hill-lel, a többiek majd ezzel

fogják ugratni; Genya miközben tömi magát, folyton a diétáját emlegeti; a litvánok kiválósága provokál; szó kerül a „gerilla gardeners"-ekről, akik a környezet szennyezése elleni tiltakozásképpen fákat ültetnek az út közepére; illetve a megvadult tehenekről, amelyek megszöknek a szomszédból. Ezenkívül ugyancsak az egész darabon végigvonuló beszédtéma, hogy valamit hogy mondanak a másik anyanyelvén, s a felidézett szavakat aztán többször ismételgetik a jelenetek során.

A továbbiakban ez az alaphelyzet fog úgy működni, mint valóság. Van ugyanis ezzel a „valós"-sal szemben egy fiktív szint is a drámában. Az ötödik jelenet szerzői instrukciója: *„flashback, az első éjszaka, csak Chrystel és Genya tartózkodnak az alkotóházban. Zene, Chrystel és Genya egy-egy üveg Bucheron-val"* (i.m. 17.) Egy ideig iszogatnak, azzal a felkiáltással koccintanak, hogy „buseró!", aztán ingerkedésből levágják a húsbárddal egymás ujjait, és elrágcsálják. Mikor bejön Janonis, áfonyaszósznak nézi a vért, és rácsorgatja a sonkára, amit eszik. Az olvasó egy ilyen jelenet után elfogadja a játékszabályokat, hogy akkor most ez egy abszurd dráma. A következő jelenet azonban más fénybe helyezi a dolgot. Egon írni próbál a teraszon, kijön Erika, beszélgetni szeretne, aztán beleolvas az Egon jegyzeteibe, látja, hogy róla és a Terence Hill-es incidensről ír, és heves tiltakozásba kezd. Mikor Loyd is beavatkozik – mert noha nem érti a magyarul folyó beszélgetést, érzékeli, hogy veszekedés van –, Egon elmeséli neki, hogy színdarabot ír, de a környezete „hi-he-tet-le-nül! ingerszegény, tompa, szürke és fantáziátlan. Egyszerűen nincsenek benne inspiráló konfliktusok." (I.m. 23.) „Az az egyetlen baj veletek, hogy nem produkáltok konfliktust. Pedig ide nekem konfliktus kell, egyszerűen most már nem tehetem meg, hogy elsinkófálom a jó zaftos, lehetőleg magyaros konfliktust. Egyszerűen nem írhatok még egy színdarabot, hogy nincsen benne konfliktus. Konfliktust akarok. Hát ezért próbálok itt az Erikával huzakodni, de hát, kérdem én, hol van itt az igazi zaftos, magyaros, bővérű konfliktus?! Magyarosnak talán magyaros, de hogy bővérű lenne... ? Tudod, tegnap már mit találtam ki végső kínomban? Ezt nem hiszed el. A tegnapi jelenetben Genyának és a Chrystelnek *(mutatja)* levagdostam az ujjait, és megetettem velük... Na, ilyen az, amikor a fantáziámat használom." (I.m. 24.)

Az előbbi jelenet tehát ehhez a beszélgetéshez képest más szinten történt: ez a beszélgetés a fikció szerint valóban megtörtént az alkotóházban, az előbbi jelenet pedig a fikció szerint is fiktív, Egon találta ki. Ezt a különbségtevést egy olvasási stratégiára vonatkozó utasításként is olvashatjuk, mely szerint a kettőt el lehet/kell választani, elő lehet bá-

nyászni a valóságot a rárakódott fikció alól. Ha azonban így próbálnánk olvasni a drámát, hogy van egy valós szint és egy fiktív, akkor azt látnánk, hogy nem teljesen világos, hogy melyik jelenet melyik szinthez tartozik, az ujjlevágós ugyanis az egyetlen, amelynek a státusa expliciten ki van mondva. Másrészt, ebben az ujjlevágós jelenetben is van olyan elem, ami ismétlődik a valósként elkönyvelt jelenetekben. Például a hatodik jelenetben, amely egyértelműen a valósághoz tartozna, hiszen ebben hangzik el az ötösről, hogy fiktív, szintén utalás történik egy Genya és Chrystel közti első esti incidensre:

„Erika: Szerinted például miért volt Genya az első hetekben annyira kiakadva?
Egon: Szerintem?... Na miért?
Erika: Chrystel az első éjjel porig alázta.
Egon: A Genyát?
Erika: A Genyát.
Egon: Nem hagyta magát megerőszakolni?
Erika: Berúgatta, felbirizgálta, és aztán.
Egon: Aztán bugymo. Annyi. Hehe." (I.m. 22.)

A vita az ötödik jelenetben is azzal kezdődik, hogy Genya el akarja csábítani Chrystelt. Ezenkívül az ötödik jelenet elején bevezetett buserózás is megjelenik például a második jelenetben, ami vagy azt jelenti, hogy Egon valós elemeket is beépített fiktív epizódjába, vagy pedig azt, hogy a drámában a valósként elkülönítettet is átszínezi a fiktív, s akkor meg mitől valós. Talán nem szükséges ezt pontosan tisztázni, hisz épp ez a tét, hogy a kettő nem különválasztható. A teljesen fiktívet és a teljesen valóst két végpontként jelöli ki a szöveg (és amennyiben beleestünk a csapdába, és felrajzoltuk a valós-fiktív tengelyt), közöttük helyezkednek el a jelenetek, hol az egyikhez, hol a másikhoz közelebb.

Loyd nagyon lelkes lesz, mikor hallja, hogy róluk fog szólni a darab, és az Egon panaszában emlegetett konfliktusra rögtön mutat is egy példát: „*(kis töprengés után)* Arra gondolsz, mondjuk, hogy itt ül a Janonis, és akkor én vacsora közben ordítva felugrok az asztalra, és... *(tényleg felugrik, tényleg ordít a láthatatlan Janonishoz)* Elég! Elég volt! Elég volt a litván népművészetből, és nem érdekel, hogy egész Litvánia természetvédelmi terület és a kulturális világörökség nambervanja, és kurvára nem érdekel, hogy a litván nyelv a világ legősibb nyelve, régebbi a szanszkritnál és a koptnál, azonkívül halálosan unom, hogy a Nobel-díjasok jelentős részénél kimutatható a nyilvánvaló litván hatás szellemi vagy

genetikus értelemben vagy mind a kettő! Unom, érted, unom!" (I.m. 24.) Jellemző, hogy tulajdonképpen itt sem kerül elő más téma a darab folyamán folyton ismétlődőkhöz képest, hiszen a bemutatott balhé sem drámai konfliktus, hanem ugyanolyan veszekedés, mint az, amelyik megelőzte. Nem konfliktust generál itt Loyd, hanem csak színpadiasabban viselkedik, mint egyébként. Ahhoz, hogy olyan legyen, amilyennek egy fiktív szereplőnek lennie kell, Loyd a ripacskodást választja.

Egon szerint a műalkotásnak az életből kellene táplálkoznia, de az élet nem elég „termékeny": „Ugyan kérem. *(rágyújt)* Én reális, sőt aktuális konfliktusokat akarok, azt, hogy plasztikus, vérbő, evilági karakterek ütközzenek össze, csakhogy ez a szemét, pitiáner valóság egyszerűen rám cáfol." Egészen más az Erika perspektívája, aki (Loyddal ellentétben egyáltalán nem lelkes, és) ezt válaszolja: „Mert ellopod és elkajánkodod az életünket, azért."

„Erika *(Egonnak)*: Kiszipolyozod az életet. Te. Prédaleső.
Egon: ... És akkor a művészet visszakézből megtermékenyíti az életet. Azt a szürke, tehetségtelen, nyögvenyelős kis életedet.
Erika: Ez egy vérszipoly. Drakula... Látni se akarlak." (I.m. 25.)

Erika számára a saját élete egyszeri és óvni való érték, amelyet megszentségtelenít az, amit Egon elművel vele, vagyis ha kajánul kiteregeti. Az élet prédájául esik a műalkotásnak, miután az író aljas módon lesett rá és becserkészte.

A nyolcadik jelenet megint a szereplőket mutatja az ebédlőben, megint mindenki a saját témáit tárgyalja, folytatódik a vita Egon és Janonis között a Platonovról. Ha ezek alapján kellene döntenünk, hogy a drámán belüli valósághoz, vagy a fiktívhez soroljuk ezt a jelenetet, inkább a valósághoz sorolnánk, mivel éppen eléggé egyhangú ahhoz, hogy az alkotóház mindennapjainak tekintsük a beszélgetéseket. Amikor azonban nézni kezdik a gerilla gardeners-eket, amint feltörik az aszfaltot és elültetnek egy mandulafát az út közepén, és ráadásul jön a rendőrség, lövöldözés kerekedik – *„levetik magukat a földre. Fékcsikorgás, újabb lövések. Csend. Bejön Egon egy papírfecnivel a kezében, nézi a heverő kollégákat, egy rettenetes géppisztolysorozat, Egon farkasbukfenccel a kandalló mögé. Fékcsikorgás, távolodó autók, sziréna, csönd"* (i.m. 29.) –, akkor megint mesterséges helyzetgyártásra gondolunk; ezúttal akciófilmszerű cselekmény hivatott mozgalmasabbá, és így megírásra érdemessé tenni a szereplők életét. A jelenet zárlata sejtelmes, azt sugallja, hogy a veszély nem szűnt meg: az ajtó nyikorogva kinyílik.

Ennek ellenére a következő, kilencedik jelenet megint hétköznapi, nyugodt helyzettel kezdődik, az előző fejezet akciója feledésbe merül. Egon Chrystelt próbálja meggyőzni, hogy a darab kedvéért engednie kell a csábításnak: „A szerelmesek vad ölelésben forrjanak össze. *(csönd)* Chrystel. Szent esküvés kötelez, hogy csakis a színtiszta igazat írhatom le. Ha nem leszel az enyém, rossz lesz a darab... nem lesz benne szerelem. Pocsék színház, pfúj... *(csönd, a távolból suttogva)* Milyen bársonyos a bőröd." (I.m. 30.) Újabb adalék ahhoz, hogy az irodalom az életből táplálkozik, mintha lenne az írásnak etikája, vagyis nem szabadna akármit írni. Az, hogy ezt az érvet Egon csak azért hozza fel, hogy Chrystelt végre elcsábíthassa, nem változtat azon, hogy ez a fajta szemlélet is bekerül a képbe.

Később bejön Janonis az Encyclopedia Britannicával, kiderül, hogy Csehovnak van egy cím nélküli ifjúkori darabja, amit Platonov címmel szoktak előadni. Megoldódni látszik tehát a kettőjük közötti konfliktus, az egyetlen nyitott kérdés a drámában.

„Janonis *(ideges)*: Mutasd csak. Hadd nézzem. *(olvassa, koncentrál, feláll, töpreng)* Nem, ez nem... Cím nélküli darab, azt írja. Ez nem bizonyít semmit. Semmit az égegyadta világon.

Egon *(tördöfés)*: Platonov.

Janonis: Maga Anton Pavlovics Csehov nem adott neki címet, ugyebár? Akkor meg? Akkor meg most mi van?

Egon *(az »ejnye-bejnye« hangsúlyával)*: Platonov, Platonov.

Janonis *(pauza, szín elsötétedik, fény csak Janonis-on, gólemmé változik, üvölt)*: Csehovnak nincsen Platonov című darabja! *(teljes lelki eltorzulás)* Nincs! Nincs! És nem is volt soha!!! *(térdre zuhan, zokog)*" (I.m. 32.)

Janonis gólemmé változik, tehát megint fikciót olvasunk. A jelentéktelen kérdés aránytalanul nagy fontosságot kap a végkifejletben, Janonis pedig átíródik tragikus hőssé, miközben emitt, a valós szintjén elbukik.

A tizenegyedik jelenetben *„veranda, megjelenik Egon fütyürészve, tollat, papírt, könyvet – "Amerikai pszicho" – leteszi, undorral félredobja a törülközőt a nyugágyról, megnézi, nedves-e a vászon, lefekszik. Felkel, és a nadrágja fenekét vizsgálja, visszafekszik. Kis szünet, felpattan, és a törülközőt ráteríti egy széktámlára. Az ágyra hasal. Erika megjelenik az ajtóban, döbbenten nézi."* (I.m. 36.) Egon megint alkotói gondokkal küszködik, kéri Erikát, hogy biztassa az írásra. Végül üzletet kötnek, ha Egon hoz Erikának whiskyt, akkor Erika hajlandó biztatni őt.

„Egon *(lendületből írni kezd)*: »13. jelenet. Ketten a verandán... « *(elakad, csönd)*
Erika: Az nem jó, hogy ketten a verandán.
Egon: Nem jó?
Erika *(diktál)*: Írjad. Veranda, megjelenik Egon, tollat, papírt, könyvet – »Amerikai pszicho« – leteszi. *(Egon írni kezd, Erika lediktálja a kezdő instrukciót odáig, hogy »döbbenten nézi«, egy ideig hallgatnak)*
Egon: Ez marhaság. Én ilyet nem írok." (I.m. 37.)

Mivel nagy divatja van a metafikciónak, önreflexivitásnak, a hatodik jelenetben az olvasó felismeri azt az olvasási lehetőséget, hogy az Egon által írt dráma esetleg azonos azzal, amit éppen olvas. Miközben átéljük a reveláció eufóriáját, a szöveg eirónjával szemben alazonná válunk. Az olvasó büszkén nyugtázza, mennyire értően követte a szöveg jelzéseit, s nem veszi észre, hogy azoknak a jelzéseknek pusztán ennyi a céljuk. Ugyanis nem nyújtanak olyan olvasási kódot, amelyre a továbbiakban ráhagyatkozhatnánk.

Az ingerszegény környezetével végig elégedetlen Egonnak a címre vonatkozó ötlet sem tetszik, de végül mégis az lesz a cím, legalábbis azé a darabé, amelyet mi olvasunk. Egyébként minden kiszólás arra utal, hogy maga a születő dráma az, amit olvasunk.

„Erika: És az lesz a címe, hogy Prédales?
Egon: Prédales? Mi az, hogy Prédales?
Erika: Te mondtad, hogy az lesz a címe.
Egon: Én?
Erika: Te.
Egon: Azt mondtam, hogy Prédales?
Erika: Azt.
Egon: Nagyon be lehettem rúgva. Prédales. Micsoda ötlet.
Erika: Miért, nem olyan rossz.
Egon: Prédales!?
Erika *(vállat von)*: Tőlem aztán.
(szünet)
Egon: Megkérhetlek valamire?
Erika *(óvatosan)*: Bizonyos határok között.
Egon: Ha véletlenül, neadjisten azt a címet adnám a darabnak, hogy *(undorral:)* Prédales!, és netán mindennek ellenére bemutatnák Debrecenben, arra kérlek, menj oda, és az egyik előadás alatt rob-

bantsd fel a színházat velem együtt. Mondjuk legyen a *(az éppen aktuális előadásszámot vagy időpontot mondja)*... -dik előadás, oké?" (I.m. 38.)

A jelenet végén arról beszélnek, hogy már csak pár nap van hátra, ami úgy elrepül, hogy észre sem veszik. Erre Egon *„(nagyon lassan, szinte félálomban)* Úgy... felgyorsul az idő... hogy csak... kapkodjuk a... fejünket." (I.m. 41.) A következő jelenet pedig egy egész nap, ami gyorsítva történik, s itt megint Egon tűnik játékmesternek (egy újabb ötlet, amit az eseménytelenség ellen el lehet követni, hogy érdemes legyen a megírásra). A jelenet végén Egon elbúcsúzik Chrysteltől, aki másnap reggel indul. Ez a legérzelmesebb interakciójuk a dráma folyamán.

Az utolsó előtti jelenetben, a tizennegyedikben megint a barlangkiránduláson vagyunk, Egon kinyitja a szemét (az első jelenetben hunyta le ugyanitt), mindenki ott van, megbeszélik, hogy leoltják a lámpákat, mert a teljes sötétségben „Pár perc, és hallucinálsz." (I.m. 49.) A jelenet vége, hogy le is oltják. Azt a feltevést, hogy a barlangepizód lenne a kerettörténet, amelyben Egon álmodik, hallucinál, vagy visszaemlékszik mindarra, ami a darabban történik, megcáfolja az utána következő, tizenötödik jelenet, amely azt a kilencedik végén félbehagyott történetet folytatja, amelyben a lövöldözés után nyikorogva kinyílik az ajtó. Tehát nem állhat össze kerek egésszé a darab, ez az utolsó jelenet kimutat a keretből. Végső jelenetként egy olyan részletet látunk, amely az összes közül a legfeszültebb és a leglezáratlanabb. A barlang lenne a valós szál végpontja, emez pedig a fiktívé?

A metafiktív szöveg azáltal töri meg a valóság illúzióját, hogy rámutat önmaga fiktivitására. Az irodalomelmélet mai állása szerint nem illik arról beszélni, hogy egy adott irodalmi mű milyen elemeket vett a valóságból és azokon milyen transzformációkat vitt véghez. Ez a szöveg azonban éppen ezt boncolgatja, a fikció szerint Egon végig a körülötte levő (nem túl változatos) dolgokról ír. Azáltal, hogy megkülönböztet egy fiktív szintet, egyszersmind feltételez egy valósat is. A kettő expliciten el van különítve, és a szöveg úgy tesz, mintha a viszonyukról mondana valamit. Ez a megkülönböztetés egy olvasási recept, de ha az olvasó megpróbál ehhez igazodni, menthetetlenül eltéved, noha közben újabb és újabb utalásokat talál arra vonatkozóan, hogy van fiktív és van valós szint. Az olvasó könnyen a szöveg alazonjává válhat, ha nem veszi észre, hogy amaz eiron, akinek nem bízhat az utasításaiban.

Vajon visszakereshető-e a viszony írói tapasztalat és műalkotás között? Nem az igenlő vagy tagadó válasz esik áldozatul az iróniának, hanem a kérdés maga. A szöveget több szinten is felszabdalják a folytonossághiányok. Egyrészt a cselekmény maga nem rakható össze sem ok-okozati, sem kronologikus sorozattá. Másrészt a semmitmondó jeleneteket különböző műfajok stílusában olvashatjuk. Harmadszor pedig többfajta olvasási módra vonatkozó utasítást kapunk, de ezek egyike sem vihető végig következetesen a szöveg olvasása folyamán. A Parti Nagy drámájához képest a Garacziét inkább a posztmodern iróniához sorolnám, mivel itt nem a valós és fiktív szint végessége és összeférhetetlensége a tét, hanem azok a szövegműködések, amelyek lehetetlenné teszik a két szint szövegbeli elkülönítését, és így a róluk való beszédet is a dráma kapcsán. Itt a célba vett alazon nem olyan konkrét, mint az Ibusárban, s így a szöveg eirónja mindennel kapcsolatban működik, amivel csak érintkezésbe kerül. A végességgel és teljességgel kapcsolatos apparátus helyett itt a szöveg töredezettsége működteti az iróniát.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SZAKIRODALOM

DÁNÉL Móna
2001 Az irónia mint a megértés fel(-)adott (kettős) arca. *Lk.k.t.* 3. 7–8. Kolozsvár, 108–111.
ESTERHÁZY Péter
1990 *Hrabal könyve.* Budapest, Magvető
FRANK, Manfred
1998 A koraromantika filozófiai alapjai. *Gond.* 17. 40–119.
GARACZI László
1997 *Prédales.*
http://www.mek.iif.hu/porta/szint/human/szepirod/modern/garaczi/predaw2
HALPERN, Faye
2003 *Recognizing Irony or How Not to be Duped When Reading.*
http://www.brown.edu/Student_Services/Writing_Center/halpern1.htm
HEGEL, G. W. Friedrich
1977 *Előadások a filozófia történetéből.* III. Budapest, Akadémiai
1979 *Esztétika.* Budapest, Gondolat
KIERKEGAARD, Sören
1982 Az irónia fogalmáról. In: Uő: *Sören Kierkegaard írásaiból.* Budapest, Gondolat
LOSZEV, A. F. – SESZTAKOV, V. P.
1982 *Az esztétikai kategóriák története.* Budapest, Gondolat
LUKÁCS György
1975 A regény elmélete. In: Uő: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika.* Budapest, Magvető
de MAN, Paul
2000 Az irónia fogalma. In: Uő: *Esztétikai ideológia.* Budapest, Janus/Osiris
PARTI NAGY Lajos
1996 Ibusár. In: Uő: *Ibusár. Mauzóleum.* Pécs, Jelenkor
RUDAŠ Jutka
2002 *Paul de Man és az irónia.* http://www.zetna.org.yu/zek/folyoiratok/63/rudas.html

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SCHLEGEL, Friedrich
1980 Kritikai töredékek. In: Schlegel, August–Schlegel, Wilhelm Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 213–236.
1980 Lucinda. In: Schlegel, August–Schlegel, Wilhelm Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 383–490.
SCHLEGEL, August Wilhelm – SCHLEGEL Friedrich
1980 Athenäum töredékek. In: Uők: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 261–356.
SELYEM Zsuzsa
2002 *A regényről*. http://forras.rkk.hu/0206/selyem.html
World Wide Web
http://www.u.arizona.edu/āragona/irony.htm
http://www.delmar.edu/engl/wrtctr/handouts/irony.htm

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

FERENCZ ANNA

ALLEGORÉZIS ÉS EMLÉKEZÉS KRÚDY ELBESZÉLŐI GYAKORLATÁBAN

„Minden szépség allegória.
A legmagasabb rendűt,
éppen mert kimondhatatlan, csak
allegorikusan mondhatjuk ki."
(Friedrich Schlegel)

„De az illúzió éppen úgy
eliramlik, mint az élet."

„Ilyen az élet!"
(Krúdy Gyula)

Működés és gyakorlat problémáját a szövegolvasás kontextusában vizsgálom. Amennyiben meg akarom különböztetni a két fogalmat, annyiban azt mondhatom, hogy működésnek nevezhetjük mindazt a tudáshalmazt, amellyel a szöveg elolvasása előtt rendelkezünk, gyakorlatnak pedig azt, ahogyan ezek az információk az olvasás során aktiválódnak és konkretizálódnak. Világos, hogy ez sarkított szétválasztás, mert a működésként értelmezett előzetes tudáshalmazról elég hamar kiderül, hogy csak akkor működőképes, ha gyakorlat formájában mutatkozik meg. A gyakorlat pedig nyilvánvalóan a működéshez képest nyeri csak el értelmét.

A továbbiakban Krúdy regényeit olvasom, szem előtt tartva működés és gyakorlat fogalmait. Két, történetalakításában meglehetősen eltérő regényt vizsgálok abból a szempontból, hogy a történetmondás milyen működések és gyakorlatok eredményeképp keletkezik, illetve arra a kérdésre is választ keresek, hogy történetet mondani gyakorlatszerű vagy működésszerű tevékenységet jelent-e. Kutatásom kizárólag Krúdy szövegeire vonatkozik, azaz nem kívánok általános következtetéseket levonni arra vonatkozóan, hogy mit jelent történetet mondani, illetve hogy hol a helye a történetmondásnak a kultúra kontextusában.

Dolgozatomban működés és gyakorlat összjátékát saját olvasataim alakulása szempontjából is nyomon kívánom követni, főként arra figyelve, hogy a különböző retorikai, elméleti, illetve irodalomtörténeti ismeretek hogyan válhatnak egy szövegolvasó gyakorlat kiindulópontjává. A szövegeken belül pedig a különböző elbeszélői technikák, stratégiák működését és/vagy gyakorlását követem.

Rezeda Kázmér szép élete. Regény a szép Budapestről

Krúdynak ez a szövege, más „pesti" regényeihez (*Asszonyságok díja*, *A vörös postakocsi*, *Hét bagoly*) hasonlóan egy olyan olvasásmódra csábíthatna, amely valóban a valamikori pesti életet mutatja be: így az egykori pesti utcák leírása, az éjszakai élet bemutatása, az írók mulatozásának leírása dokumentumként értelmeződne. Úgy tűnik azonban, hogy a valóságra való utalásként értelmezhető mozzanatok nem ilyen, a valóságot leképező logika alapján működnek: a szöveg egyszerre mutatkozik meg ilyenként és hangsúlyozza sajátos fikciójellegét. Valamiféle feszültség tapintható ki, ami a realitáshoz való viszonyt, az irodalom mimetikus funkcióját és valóságábrázoló természetét, illetve az elbeszélő fikció létrejöttét, történését illeti. Vizsgálatomban arra törekszem, hogy felfejtsem ezt a kettősséget.

A regényben olyan valóságszeletek jelennek meg, amelyekről valóban úgy tudjuk, hogy léteztek: kávéházak, utcák, illetve közéleti személyiségek, írók, költők. Fontos az, hogy úgy tudjuk: azaz, mintha valóban lenne pontos, valós jelöltje ezeknek a hivatkozásoknak. Ez a tudás nem tapasztalati, hiszen soha nem tudjuk ellenőrizni ilyen módon, hogy egykoron hogyan éltek, hanem elhisszük a különböző fennmaradt szövegeknek, hogy azt a kontextust mutatják meg, amely egykoron volt. Azaz, a valamikori valóság képe mindig valamilyen módon hagyományozódik ránk. Közben pedig nem kitapintható, hogy azok a helyszínek hogyan léteztek, illetve az sem, hogy a megjelenő (valósnak nevezett) személyiségek, azon túl, hogy a nevük utal valamely valóságszeletre, ennek a referenciának a képviselői vagy pedig fiktív regénymozzanatokként vannak megalkotva. Mintha egy olyan valóságra való utalás történne, amely éppen csak ez által az utalás által képződik meg: azaz a fiktív világnak része annak a referenciának az illúziója, amelyet ő maga teremt meg.

A *Rezeda Kázmér szép életé*ben olyan reprezentációs és interpretációs technikák jönnek létre, amelyekben eltérő módon képeződnek

le a valóságábrázolónak nevezett mozzanatok. Ezek a technikák a különböző szereplők beszédében alkotódnak meg, találkozásuk, összefonódásuk bonyolult viszonyrendszert hoz létre, amelyben a regénybeli valóság, illetve ennek értelmezései úgy kapcsolódnak össze, hogy viszonyuk állandóan átalakul, kifordul. Az állandó mozgásban levés pedig azt eredményezi, hogy a szöveg nem írható le egyetlen, stabil szerkezettel. A heterogenitást a szereplői beszédek különbségei, illetve az elbeszélői modalitás eredményezi. Olyan viselkedés-, illetve beszédgyakorlatokat képeznek meg, amelyek az egységes beszéd és a belátható, megérthető világszerűség létrejöttének és működésének ellenében hatnak.

Hangok és történetek

A különböző értelmezési kísérletek a szereplők történeteiben jönnek létre, a következőkben azt vizsgálom, hogy ezek a történetek hogyan és ki által beszélődnek el, milyen a narrátor viszonya ezekhez a történetekhez.

A szövegnek olyan mindentudó narrátora van, aki időnként idézi szereplői gondolatait, megjegyzéseit, máskor pedig elbeszél a fejük fölött, kifejtve a saját véleményét az egyes eseményekről. Vagyis az elbeszélés maga nem túlságosan bonyolult, sőt, meglehetősen egyszerűnek tűnik, közel áll a klasszikus realista nagyregények heterodiegetikus elbeszélésmódjához (például a Balzac regényeiben alkalmazott elbeszélésmódhoz). A narrátor „Budapest történetírójának" (10.) nevezi magát, ez a megjelölés arra csábíthat, hogy olyanként olvassuk a szöveget, amely egy elmúlt valóságot idéz meg. A múltra (1912 és 1914 közötti időszak) vonatkoztatható információk azonban nem a narrátor tudásaként beszélődnek el, hanem az egyes szereplők beszédében nyernek valamilyen jelentést.

A jövő kísértete

A narráció egységét több tényező bontja meg. Először is a szilveszteri mulatságban (1912 utolsó napján) pohárköszöntők hangzanak el. A köszöntők sorát megtöri egy hang, amely a háborút éljenzi. A háború pedig nyilvánvalóan a később kitörő világháború lesz. Már eleve furcsa időviszonyok keletkeznek, ugyanis maga az elbeszélés nem retrospektív, tehát nincs szó visszaemlékezésről, és a közbevetés nem is a narrátorhoz kapcsolható. Az „Éljen a háború!" (7., 10., 14., 30.)[1] felkiáltás egy olyan

hanghoz kapcsolódik, amelynek nincs alaki egysége: úgy hangzik, mintha „elhagyott sírból üvöltene" (7.), pincéből (10.) szólalna meg, továbbá föld alatti hang lenne, illetve olyan, mintha „álmában a csontváz" (14.) szólalna meg. Ráadásul mindezt bonyolítja az a tény, hogy egyedül Rezeda az, aki felfigyelni látszik a hangra, és keresi, hogy kihez tartozik: „Ki lehetett ez az ördög?" (10.) „A fene egye meg a bolondját! – dörmögte Rezeda." (14.). Rezeda megjegyzései azt jelzik, hogy valóban nem helyénvaló egy olyan vidám mulatságon a háborút éljenezni, mint amilyen ez a szilveszteri bál. Azt gondolhatnánk, hogy ő azért kapja fel a fejét a szokatlan pohárköszöntőre, mert tudja, hogy milyen a háború. Azaz, mintha tapasztalati tudásra alapozódna a felháborodása. Közben pedig kiderül, hogy nem erről van szó: „Rezeda Kázmér kíváncsian nézett körül, hogy ki volt az a különleges ember, aki ebben az életvidám, a pesti élet legragyogóbb, leggondtalanabb éjszakáját töltő társaságban a háborút éljenzi, *amelyről annyit olvasott régi könyvekben, de újakban is, például Zola Emil könyvében, aki még akkor divatban volt.*" (8. Kiemelés F. A.) Rezeda olvasmányaiból tanulja meg, hogy a háború borzalmai milyenek, így döbbenete egyáltalán nem tapasztalatra alapozódik; a háború egy intertextté válik: a főszereplő számára különböző olvasmányait idézi fel. Így amikor a regény végén kitör a háború, és Rezeda számára az életbe való visszatéréssel lesz egyenlő a háborúba indulás, ezt sem érthetjük úgy, hogy valóban az életbe térne vissza, hiszen a regény kezdetén a háború szövegszerűségében alapozódik meg. A regény időviszonyait szem előtt tartva anakronisztikus az első fejezetben a háborúról beszélni, mivel az csak a regény végén, az időviszonyok alapján is csak a jövőben tör ki.[2] Ráadásul az éljenző hangnak csupa kísértetszerű tulajdonsága van: föld alatti, csontvázé, elhagyott sírból szól. Mindezek a jellemzők egy múltbeli kísértet tulajdonságai lehetnének, azonban itt éppen arról van szó, hogy a jövő kísértete jelenik meg és jelenti be az elkövetkező eseményeket. A regény patetikusnak is nevezhető zárlata a kezdet felől olvasva nem patetikus lesz, hanem inkább ironikus: a háború mint

1 Az idézetek lelőhelyét a következő kiadás alapján adom meg: Krúdy Gyula: Rezeda Kázmér szép élete. In *Utazások a vörös postakocsin*. II. Szerk. Barta András. Budapest, Szépirodalmi, 1977.

2 Mivel a regény kezdetének időpontja 1912 utolsó napja, a háborúról való beszédet az I. világháború bejelentéseként lehetne azonosítani: azonban ez olyan tudás, amellyel az olvasó rendelkezik, nem pedig a szöveg szereplői. Vagyis, ha a világháborúról beszélünk, akkor azt a saját, világról való tudásunk alapján tesszük, és ennek ábrázolását várjuk a szövegtől.

az addigi életet felforgató erő nem újdonságként jelentkezik, hanem mint a múltban már bejelentett fordulat. A zárlat felől olvasva, a kísértet valóban a múlt kísértete lesz, azonban a feszültség ezáltal nem oldódik fel, hanem belevésődik a szöveg struktúrájába.

Az egyes nők beszédében is vannak olyan részletek, amelyeket csak Rezeda hall a népes társaságból. Ezek a hangok esetlegesen jelennek meg, nem képeznek önálló beszédmódot, hanem megmaradnak olyan hangszerűségükben, amelynek az a szerepe, hogy az egyébként koherens történeteket megbontsák. Az a tény, hogy ezeket a megjegyzéseket csupán Rezeda hallja, arra irányítja a figyelmet, hogy tulajdonképpen Rezeda az értelmező, neki kellene az egyes világok közti átjárást megvalósítani.

Történetek és elbeszéltségük

A koherens történetszerűség ellenében hat a szövegnek az a sajátossága, hogy az egyes történetek mesélője és főszereplője gyakran nem egyezik meg, sőt nemegyszer hangsúlyossá válik, hogy akivel megtörténtek az események, az nem tudja elmondani, csak egy második szereplő tud beszámolni róla történetszerűen. A következőkben két ilyen példát vizsgálok részletesebben, arra figyelve, hogy milyen hatással van az elbeszélésmódra.

A IV. fejezet első felében olvashatjuk a „Barátságos Ház" leírását, amely főként a ház látogatóit írja le: honnan érkeznek a különböző írók, hogyan viselkednek, mit isznak, illetve hajnalban hova távoznak innen. A leírásban megjelenik a tulajdonosnő is, Johanna/Jánoska, aki tulajdonképpen leánykereskedéssel foglalkozik, szokásaiban azonban inkább egy falusi gazdasszonyhoz hasonlít. A sok tulajdonnév, a pesti utcanevek és kerületek pontos megnevezése azt a hatást keltheti, hogy ez lenne a szövegnek a leginkább valósághűnek nevezhető része. Igen ám, de kiderül, hogy mindezt Rezeda meséli Fruzsinának, a történet annak a vallomásnak a része, amit Rezeda a múltjáról tesz. Így a történet retrospektív emlékezéssé minősül, ez azonban csak utólag derül ki. A valóságábrázoló vonatkozás többszörös közvetettség által inog meg, és a megalkotottság kap inkább hangsúlyt: a „Barátságos Ház", látogatói és tulajdonosnője nem úgy mutatódnak meg, ahogyan „vannak" (ha a narrátori beszédhez tartozna a leírás, akkor érthetnénk úgy, mint ami a regény „valóságalapját" teremti meg), hanem Rezeda emlékeiből konstruálja a történetet. A Fruzsinát leginkább érdeklő alak a tulajdonosnő, Johanna (ő tartotta el Rezedát) csak a regény zárlatában lép színre. Fruzsina ellenőrizni akarja a sze-

retőjétől hallottak hitelességét, s ezt úgy teszi, hogy a férjét, Késő Jánost faggatja ki. A Rezeda beszámolóinak hitelességét úgy állapítja meg, hogy egy másik elbeszélőt hallgat meg. Érdekes módon fel sem merül, hogy saját maga győződjön meg az elhangzottakról, mintha a tapasztalatokra magukra nem lehetne támaszkodni, csupán különféle értelmezésükre. A valóságábrázoló szöveg emlékezésgyakorlatként leplezi le magát, míg az események megtapasztalása helyett azok elbeszélése lesz fontos: mind a két példa az elbeszélés, a mondás általi megalkotottságot részesíti előnyben a megéltséggel szemben. Az ellentmondásos azonban az, hogy ez úgy történik, hogy közben lényeges, meghatározó történések mesélődnek el. Azaz az elbeszélés gyakorlata mégiscsak a megéltséget meséli el.

A második választott példám Fruzsina barátnőjének, Júliának az álma. Az álom elbeszélője Fruzsina, azonban a történet a Rezeda emlékezetében marad meg: „Ugyanekkor mesélte el Fruzsina jó barátnője, Júlia titkát, amely a következőképpen maradt meg Rezeda emlékezetében." (144.) Júlia külsőleg egy olasz szépséghez hasonlít, így nem is meglepő, hogy visszatérő álmaiban Borgia Lukréciaként látja önmagát. Utolsó álmában nagybácsija, Szamári halottas ágyánál áll Lukréciaként félmeztelenül, az egész rokonság döbbenetére, majd miután a haldokló többször elmondja, hogy „Ilyen az élet!", egy fiatalemberrel szeretkezik, és többé már nem szégyelli meztelenségét. Fruzsina szerint Júlia egy szent asszony, és megkéri Rezedát, hogy kísérje el barátnőjét egy óbudai kártyavetőnőhöz. Rezeda megteszi: a jóslat szerint Júliának egy Kázmér nevű fia lesz. Ezután már természetes, hogy a szeretője lesz az írónak. A találkozó után Júlia hamarosan meghal. A beszélő hang és tapasztaló én szétválasztottsága ezen túl nyilvánvalóan a világ megértésére is hatással van: több esetben kérdésessé válik az interpretáció érvényessége, azonban mégis csak ez az interpretáció az, amelyben a mások élete alaki egységet nyer.

A különböző értelmezési kísérletekhez kapcsolható a szöveg intertextuális vonatkozásrendszere: ezek az utalások a legtöbb esetben Rezedához kapcsoltak, azaz ismerőseit ő hasonlítja regényszereplőkhöz: úgy „sétált társalkodónőjével Császár Fruzsina, mint a francia regényekben (gondolta Rezeda)." (31.), máskor Fruzsinát „eleven regényhősnőként" (73.) látja, Turgenyev Roselli Gemmájának nevezi. Ezen a ponton már az értelmezési különbségek is kiderülnek, ugyanis Fruzsina, miután a regényt elolvasta, „inkább a csábító Poloszovnéval találta magát egy atyafiságban" (73.). A különböző írók szövegei többszörösen értelmezve vannak jelen: nyilvánvaló, hogy valamilyen olvasottságra utalnak, azon-

ban ez az olvasottság nem csupán a szereplők valamilyen műveltségének jele, hanem azt határozza meg, hogy milyen módon lesznek képesek megalkotni világukat. Azaz az intertextualitás nem főként az elbeszélésmódra hat ki, nem főként elbeszélő hagyományként vannak beidézve az egyes szövegek, hanem a szereplők interpretációs stratégiájába épülnek be szerves módon.

Azt, hogy a szereplők világában a szövegeknek különösen fontos szerepük van, bizonyítják a következő mozzanatok is: Rezeda Fruzsinával találkozik, „holott regényfolytatást kellett volna írni Kiss Józsefnek, de ő is azon az álláspontón volt, hogy a regényeket nem írni, hanem csinálni kell" (32.). A regény írása és élése közötti csere értelmezhető az élet esztétizálásaként is, de úgy is, mint ami a saját élet értelmezhetőségére, illetve értelmezhetetlenségére világít rá: ahogy az irodalmi műveket lehet többféleképpen olvasni és nem érteni is, éppúgy a saját élettörténet is lehet érthető, átgondolt, illetve esetleges és ebben az értelemben érthetetlen is. Az esetleges és érthetetlen élettörténet így válhat folytatásos regénnyé: „Így mendegélt Rezeda Kázmér, de másnap pontosan ott volt a találkozón, mint egy újságregénybeli ember, akinek nincs más dolga, mint az olvasók érdeklődését kiszolgálni." (41.) Az újságokban megjelenő folytatásos regény egyik legfőbb jellemzője éppen a kiszámíthatatlanság, a meglepetés: az olvasó számára előreláthatatlan, hogy a soron következő rész mit fog tartalmazni. Ez a váratlanság, meglepetésszerűség így a történetalakítás jellemzője is lesz, de az olvasásé is: nemcsak a regény olvasójáról van szó, hanem magáról Rezedáról is, aki saját életét olvassa, anélkül, hogy átlátná annak összefüggéseit.

Ami életgyakorlat és elbeszéléstechnika viszonyát illeti, az eddigiekből az a következtetés vonható le, hogy mind a szereplők, mind a narrátor beszéde nem az események koherenssé tételére, egységesítésére törekszik, hanem az esetlegesség megmutatására. Az esetlegesség ez esetben nem csupán váratlan események bekövetkeztét, kiszámíthatatlan helyzetek kialakulását jelenti, hanem az elbeszélés esetlegességét: a történetek nem feltétlenül ahhoz tartoznak, akivel megesnek, hanem inkább ahhoz, aki meséli őket. Így válik fontos gyakorlattá az értelmezés is, ami a regényvilágban leginkább Rezedára lesz jellemző. Az értelmezés gyakorlása nem jelenti a megértés képességének mindenre való kiterjesztését: az író saját életét képtelen egy értelmezési keretbe illeszteni.

Allegorézis: referencia-effektusok a szövegben

Kitérő: az allegória fogalmáról

Az allegória klasszikus retorikabeli definíciója szerint kétszintes alakzat, úgynevezett kiterjesztett metafora: „az allegória az egész mondaton, versen, történeten végigvitt metafora. Kétféle formája van: a teljes allegória, melyben a rejtett gondolatnak nincs lexikális nyoma (ezt nevezik implicit allegóriának is), és a vegyes allegória, melyben a gondolati sík egy része a megfogalmazás egy részében lexikálisan is jelen van (melyet explicit allegóriának is neveznek). [...] az allegória eredeti jelentéssíkjához egy másik rejtett, komoly jelentés is kötődhet, melyet a közönség tulajdonít neki, különösen megváltozott történelmi-társadalmi körülmények között." (Szabó–Szörényi 1997. 162.) A meghatározás szerint az allegória olyan képsor, amely valamilyen összefüggő rejtett gondolatot hordoz, erre a gondolatra utalhat valamilyen módon, vagy pedig teljes mértékben az olvasóra van bízva, hogy felfejtse ezt a rejtett értelmet. Úgy tűnik, hogy az allegória esetében különösen fontos az olvasó aktivitása, hiszen másképp az allegória nem teljesül be, csupán egy képsor marad. A definíció második része fontos ebből a szempontból: ha az allegória történetiségét tartjuk szem előtt, akkor abból az következik, hogy jelentése változhat, azaz a „rejtett gondolat" nem marad ugyanaz. Úgy tűnik, hogy ez a meghatározás az allegória legegyszerűbb megközelítése, azonban ha ettől eltávolodunk, akkor meglehetősen összekuszálódnak a viszonyok: az allegóriát kiterjesztett metaforának tartják, azonban a metafora egy olyan kép, amelyben (amennyiben teljes metaforáról beszélünk) jelen van az azonosító és azonosított is, és a kettőt összekapcsoló köztes képzetet kell megtalálni. Az allegória esetében azonban csak az azonosító van jelen, azaz sokkal inkább értelmezésre szorul, mint a metafora. Innen már csak egy lépés: az allegória mindenféle szöveg működési elvévé válhat, amennyiben értelmezésre váró szöveg alkotódik meg. Sőt, ha végképp kiterjeszteni kívánjuk a fogalmat (s ezáltal ellehetetlenítve annak értelmét és használatát), akkor az allegória nyelv és világ viszonyát is leírhatja: ez esetben a „rejtett gondolat" ironikusként tételeződik, hiszen a nyelv és a valóság közti pontos viszony nem tárható fel, és nem is ellenőrizhető.

A fenti klasszikus definícióhoz képest Paul de Man írásaiban (de Man 1996., 1999., 2000.) az allegória sajátosságaiként a következők jelölődnek meg: az allegória olyan szekvenciális sorozat, amely narratív

módon szerveződik. Definiálásának nehézségeit de Man többek között annak tulajdonítja, hogy: „a reprezentáció hangsúlyozott világossága nem áll a reprezentált dolog szolgálatában". (de Man 2000. 29.) Azaz, annak ellenére, hogy az allegória olyan kétszintes alakzatként van számon tartva, amely a szövegen kívüli világról is szól, de Man szerint az allegória nem ilyen áttetsző alakzat, a reprezentáció soha nem a szövegen kívüli világra vonatkozik. Mindig olyan igazságokat mutat fel, amelyek önmagukban nem hozzáférhetők, hanem csak az allegorézis bonyolult nyelviségén keresztül kifejezhetőek. Továbbá az allegóriáról való beszéd mindig összekapcsolódik az iróniáról való beszéddel. A két alakzat definíciója olyan, hogy egyikük sem érthető a másik nélkül: az allegória az irónia trópusaként határozódik meg, míg az irónia a „trópusok allegóriájának permanens parabázisa" definíciót kapja. Azaz az allegória szekvencialitása, illetőleg narratív jellege elválaszthatatlan az irónia felfüggesztő, folyamatosan megszakító jellegétől. De Man rendszerében az allegória mindig egy tropologikus rendszer másodfokú tropologizálása, narratívvá tétele: Fichte rendszerének leírásakor az egyik lényegi mozzanat a tulajdonságok azon vándorlása, amely a trópusok létrejöttének mintájára szerveződik. Pascal szövegeinek olvasásakor a katakrézis elve lesz az egyik legfontosabb mozgatóerő. De Man azt bizonyítja, hogy mindkét gondolkodó olyan szisztémát épít ki, amely alapjaiban igazából nem definiálható, csupán a tropologikus szervezettség ismerhető fel. Ezeknek a fogalmi módon nem megragadható rendszereknek a megalkotását nevezi allegóriának. Ezért lesz az irónia definíciója a következő: „trópusok allegóriájának permanens parabázisa", ahol is a trópusok megfeleltethetők annak az allegorikus történetnek, amelyet a fichtei narratíva alkotott meg, az allegória ennek az alaptörténetnek (ami ugyancsak allegória) egy következő szinten való megragadása: az én saját magáról szerezhető tapasztalatainak önreflexív története. Az irónia a stabil reflektív ítéletek létrehozását akadályozza meg, olyan módon, hogy az én soha nem lelhet önmagára. Ebből következik, hogy a trópusok allegóriája olyan nyitott rendszer, amelynek alapvető performativitását az irónia megszakító és felfüggesztő jellege biztosítja.

Dolgozatomban abból indulok ki, hogy Krúdy szövegeinek (a bevezetőben már jelzett recepciós probléma) olvasása az allegória értelmezésén is megfordulhat: amennyiben úgy olvassák regényeit, mint a klasszikus értelemben vett explicit allegóriákat, akkor a korabeli Budapestre vonatkozó információk, értelmezések lelhetők fel a szövegekben. Ezzel az olvasásmóddal az a probléma, hogy eltekint attól, hogy a szövegek eleve

tartalmazzák ezeket az értelmezéseket, ráadásul mindig egyes szereplőkhöz csatolódnak. Azaz: ahhoz, hogy ez a típusú allegorézis töretlen maradjon, a regény kritikusai vagy a szerző alteregóiként kezelik ezeket a szereplőket (l. Szindbád, Rezeda ilyenfajta értelmezéseit), vagy pedig a korszakban élt személyiségekkel kívánják azonosítani őket. Vagyis nem az allegória elve szerint járnak el ezek az olvasatok, hanem a valóság és a fikció azonosítását végzik el valamilyen módon: a szövegek már nem is fikciók lesznek, hanem úgy mutatják be például Budapestet, ahogyan az létezett.

A továbbiakban arra figyelek, hogyan képeződnek meg *Rezeda Kázmér szép életében* az allegorikus viszonyok. Az allegória ez esetben egy olyan alakzat, amelyben a metaforikus mozzanatok (amelyeket meg kellene feleltetni valamiféle literális, illetve referenciális értelemnek) úgy vannak jelen, hogy közben többféle interpretációjuk adódik. A szöveg maga az, ami megalkotja ezt a kettős szerkezetet, azonban úgy, hogy közben ez a kettőség szétbomlik: az allegória metaforikus mozzanataivá az egyébként referenciálisnak tűnő elemek (utcák, terek, kávéházak, szállodák, illetve közéleti személyiségek) válnak, az egyes szereplők ezeket értelmezik olyan módon, hogy közben többféle, egyenrangú világlátási elv keletkezik. Azaz, az allegorézis nem egyetlen, mindent átfogó értelmezési keretként funkcionál, hanem a világról alkotott reprezentációk sokféleségét teszi lehetővé. Mindennek még van egy további következménye: azok az elemek, amelyeket lehetne a valóságból kiragadott, referenciával bíró létezőkként kezelni, éppenhogy ezt a valóságvonatkozásukat veszítik el, hiszen az allegória elve szerint működő reprezentációk értelmében ezek mindig metaforikus elemekként fognak működni. A „valós" elemek pedig a fiktív világértelmezések által megalkotott összefüggések lesznek. Kiemelendő, hogy ez a logika a szövegen belül teremtődik meg, nincs olyan mozzanat, amely szövegen kívüli referenciára utalna. A szöveg egy olyan teret hoz létre, amelyben allegorikus gyakorlatok egymás mellett létezhetnek, és megfordítva, ezek a gyakorlatok azok, amelyeknek elbeszélése a szöveget létrehozza.

A másik megfontolandó mozzanat pedig az, hogy még abban az esetben is, amikor az allegória valamilyen ismert valóságra vonatkozik, ennél a valóságra vonatkozásnál sokkal fontosabb az, hogy a történet egy trópusba ágyazódik be: az allegória mint szövegszervező erő a fikció–valóság viszony problémáját a szövegen belülre helyezi, azaz nem a szövegen kívüli valóság és a szöveg között teremtődik az allegorikus viszony, hanem ezt az illúziót maga a szöveg teremti meg.

Erre a működésmódra jó példa az, ahogyan a regény első fejezetében (*Késő Fáni*) megjelenő Késő Fáni átváltozik a második fejezetben (*Császár Fruzsina megjelenik*) Császár Fruzsinává. A szilveszterező társaság egyik középpontja a nő, akinek korábbi átváltozásairól is tudósít a narrátor: Franciskaként a gazdag zsákkereskedő felesége volt, akkor válik Fánivá, amikor feleségül megy Hüvelyk/Késő János hírlapíróhoz.[3] Tulajdonképpen természetes ez a névváltozás, arra utal, hogy a szereplő identitása megváltozott. Ami mégis felborítja ezt a természetességet, az, hogy ugyanarról a szereplőről van szó, akinek a neve tulajdonnév, és ez hordozza, biztosítja alaki integritását. Ha az allegória működésmódját tartjuk szem előtt, akkor abból az következik, hogy ahányféle történet tételeződik, annyiféle identitás jelenik meg. Ez esetben az is bonyolítja a helyzetet, hogy nem a nő nevezi magát másként, hanem mindig egy hozzá viszonyuló másik szereplő ad neki nevet: a változó identitás nem is annyira a változó helyzet, hanem a változó értelmező függvénye.

Eltekintve a Franciska-alaktól, az asszony identitása a szövegben Késő Fániként konstituálódik. A második fejezet azonban éppen ezt írja át oly módon, hogy a Rezeda és Fáni között zajló ismerkedés során a nő alaki egysége (haj, szem, száj, láb) teremtődik meg. Vagyis a szöveg maga képezi meg azt a valós és fiktív kettősségét, oly módon, hogy Rezeda, aki a tulajdonképpeni értelmező, indítja el ezt a folyamatot, azáltal, hogy Fruzsinának nevezi az asszonyt. Ironikusként értelmezhető továbbá az, ahogyan a későfániság és császárfruzsinaság viszonyul egymáshoz: mintha az szcenírozódna itt, hogyan (nem) működik a mimetikus, valóságelvű irodalom.

Interpretáció és gyakorlat(a)

A regény I. fejezetében mindaz jelen van, ami a későbbiekben lesz kifejtve: a szilveszteri mulatságon részt vesz minden olyan szereplő, aki a továbbiakban fontos lesz: Késő János, felesége Késő Fáni/Császár Fruzsina, a kereskedőnék, Fáni barátnői, a hírlapírók, akiknek a társaságában Rezeda is megjelenik. Elhangzik az is, hogy ebben az időben divat Pesten szeretőt tartani. Ezek a mozzanatok megelőlegezik a regény

3 „Miért lett Franciskából Késő Fáni? Ezt csak maga Késő János tudná megmondani. Nagy gazember ám ez a Hüvelyk-Késő! Nem kell ám hinni annak az ábrándos tekintetének, amellyel a szivarfüstbe bámul. Ezt tanulta valami öreg költőtől, a vak Cholnokytól vagy magától Kiss Józseftől a kávéházban." (12.)

történetalakítását, amely a különféle szerelmi bonyodalmak mentén fog haladni, illetve kijelölik a Rezeda értelmezői pozícióját is.

A szerelmi kalandok láncolatából Ördögh Kornél, a „beteges úriember" marad ki. Mégis ő az, aki a középpontja lehetne a különböző történeteknek, mivel tőle kapunk egy olyan világértelmezést, amely alapul szolgálhatna Rezeda kalandjainak megértéséhez. Ördögh alakját az is központi figurává teszi, hogy ő az, aki megőrült, majd ismét visszanyerte a józan eszét: azaz olyan tudással rendelkezik, ami kiemeli a szereplők közül. Őrültségének okai a szerelem és az alkohol, azaz éppen az a két tényező, ami Rezeda életében is fontos szerepet játszik, ráadásul az úriember a „a szerelem művésze" nevet is viseli. Az életről vallott nézeteinek kifejtését a következő mondattal kezdi: „Az én időmben az emberek eszmékről ismerték meg egymást. És ezt nagyon helyes módszernek lehet mondani, mert az emberi szó a leghatalmasabb. Mindent ki lehet vele fejezni." (78.) Az úriember nyelvbe vetett hite nem föltétlenül a nyelv kifejezőerejébe vetett hitet jelenti, hanem azt, hogy a tapasztalatok helyett a beszéd az, amely a megismerést meghatározza. Mindez nem vezet föltétlenül ismeretelméleti relativizmushoz, azaz a tapasztalatok mint meglévő és működő tudásformák megmaradnak, csakhogy ezeket meghatározza és átalakítja a beszéd. Ehhez a működésmódhoz hasonló az is, ahogy Fruzsina a Rezeda múltjáról adott beszámolót más történeteken keresztül ellenőrzi, nem pedig maga jár utána a mondottak hitelességének. Visszatérve az Ördögh nézeteihez: szerinte az ember nagymértékben ki van szolgáltatva a múlt időknek, olyannyira, hogy a szolgálatában áll, mivel a múlttól kapja készen a szokásokat, a különböző elveket, rendszereket, amelyek szerint az élete történik. Ez a hatás annyira erős, hogy az úriember szerint a múlt sokszor nem is különböztethető meg a jelentől. Ebből következik az, hogy az ember a jelen időknek is alávetett. Ez a kiszolgáltatottság többféleképpen megnyilvánulhat, ennek formáit Ördögh két nagy csoportba sorolja. A szenvedéseknek három fontos oka lehet: eredhetnek az ambícióbetegségekből, a szerelemből, illetve kiváltójuk lehet a családalapítás kényszerűsége. A második csoportba sorolja a „megsegíthetetlen bajokat": ilyenek az ember önmaga elől való bujdosása, az őszinteség elől való bujdosás, illetve a szabadságvesztéstől és a haláltól való félelem. Fruzsina nem nagyon tudja követni az úriember beszédét, azonban Rezeda nagy figyelemmel hallgatja. Tulajdonképpen Ördöghtől minden szükséges információt és útmutatást megkap ahhoz, hogy boldoguljon a nőkkel való kalandjaiban, sőt, ha jobban megfontolná az öregúr szavait, akkor még bizonyos védettsége is kialakulhatna. Fru-

zsina akkor ábrándul ki az öregúrból, amikor az kijelenti, hogy gyógyulása óta kezdte a természetet önmagáért megszeretni, mivel addig mindig csak nőkkel együtt sétált. Most, magányában fedezte fel a virágok, fák önmagukban való szépségét. Amikor Fruzsina elhagyja Rezedát, akkor Ördögh azzal vigasztalja őt, hogy az angyalokról és az ördögökről mesél neki: amióta kigyógyult őrületéből, ő az angyalok szolgálatába állt, ami azt jelenti, hogy nem iszik alkoholt, és a nőkkel egyáltalán nem törődik. Rezeda ezt a figyelmeztetést sem érti, csupán akkor kapja fel a fejét, amikor az úr a legnagyobb szolgaságról, a meghatottságról beszél: „De mégis rabja vagyok még mindig valamely világi szokásnak, amelyet nem nevezhetek másként, mint az ostoba meghatottságnak." (93.) A meghatottság ellen nem lehet semmilyen módon védekezni, különösen a nőkkel szemben gyengíti el az embert, vallja Ördögh: a legváratlanabb pillanatokban jelentkezik, emlékek formájában, pillanatnyi elérzékenyülést okozva, amelyet a nők mindig ki is használnak. Rezeda ezen elgondolkodik, sőt Fruzsinával kapcsolatosan igyekszik úrrá lenni „meghatottságán". Annak ellenére, hogy az öregúr az összes Rezedára váró veszélyt elmondja, a fiatal író egyre jobban belebonyolódik a különböző nőkkel való kapcsolataiba, s ezeknek a viszonyoknak a tetőzése az a mozzanat, amikor a fiatal Júlia meghal. A nő halála után Rezeda ismét felkeresi Ördöghöt, de helyette egy „vén magyar svihákot" talál, akinek a haja és a bajsza feketére van festve, ruhája ki van vasalva, és a nők meghódítására készül, mivel hamarosan végleg kiengedik a szanatóriumból. Fel is ajánlja Rezedának a szanatóriumbeli helyét. Amint Rezeda magához tér meglepetéséből, kiderül, hogy összetévesztette Ördöghöt egy másik úriemberrel, régi ismerőse továbbra is ott üldögél megszokott helyén, és a következőket mondja Rezedának: „a legnagyobb rabszolgaság egy emlék miatt meghalni". (154.)

Ördögh Kornélnak, a „szerelem művészének" a beszéde működhetne a regényvilág értelmezéseként. A világról való nézetei olyan szempontokká válhatnak, amelyek a regénybeli eseményeket magyarázzák, beillesztve őket ezáltal egy bizonyos kontextusba: az öregúr sok felismerését úgy meséli el, mint amelyek az őrület pillanataiban születtek meg benne, és mégis az éppen történő események őt látszanak igazolni. Azaz, Rezeda kalandjai, a nők viselkedése eszerint az őrület logikája alapján működnek. Mindez akkor lenne érvényes, ha az öregúr valóban ennek a világnak az alapjait alkotná meg nézeteivel. Ezt azonban több mozzanat is cáfolja: az úriember nem mutatkozik be, Rezeda ismer rá, a nevét is ő mondja meg. Ez a mozzanat a Késő Fáni átváltozása Császár Fruzsinává

folyamatnak azzal a mozzanatával rokonítható, amikor Rezeda Fruzsinának szólítja Fánit: az öregúrnak is ő ad nevet. A másik érdekesség az, hogy közvetlenül az Ördögh Kornél név után szerepel a következő megjegyzés: „(a név költött: a szerző)" (74.). Ez a megjegyzés azért is kelti fel a figyelmet, mert a regényben feltűnően sok a különböző tulajdonnév, azonban egyik mellett sem olvashatunk eredetére vonatkozó megjegyzéseket.[4] Ördögh alakjánál pedig valamiért nagyon fontos a kitaláltságának a jelzése. Kérdéses, hogy a megjegyzés kihez kapcsolható, azaz ki mondja: ha az szerepelne a szövegben, hogy: „a név költött: Krúdy Gyula", akkor ez már eleve leszűkítené az értelmezési lehetőségeket. Így azonban a megjegyzés egyszerre kapcsolható a narrátorhoz, illetve Rezedához is, ugyanis a fiatal hírlapíró a megnevezés tulajdonképpeni szerzője. Így az a szereplő, akinek a beszéde a szövegben referenciaként működhetne, válik a leginkább fiktívvé: az allegória alakzata szerint egy pördülés történik: az, amiről azt gondolhatnánk, hogy valóban referensként ragadható meg, metaforává válik, beszéde pedig egy allegorikus hurokként helyezhető el a regény világában (l. azt a kezdeti megjegyzését, hogy a szavak a legfontosabbak). Ez a pördülés íródik bele a szövegbe akkor, amikor látszólag „vén magyar svihákká" válik: Rezeda nem képes felismerni, mivel az öregúr alakja olyan figurává válik, amely nem egyféle, hanem az értelmező, ez esetben Rezeda számára mutatkozik valamilyenként. Így Rezeda azt is végiggondolja, hogy öregkorában ő is éppen ilyen lesz, azaz valamiféle (jövőbeli) hasonmásaként ismeri fel Ördöghöt. Ez azért is fontos, mert annak ellenére, hogy az öregúr látszólag a saját múltjára vonatkozó tanulságokat hangoztat, Rezeda felől olvasva a jövő tanulságait fogalmazza meg, amennyiben a hasonmás-logika mentén történnek az események. Ebben az értelemben pedig Ördögh alakja a regény elején a háborút bejelentő hanggal rokonítható: múltbelisége ellenére mégis a jövőre vonatkoztatva érthető.

Ördögh alakja továbbá azért érdekes, mert hangot ad annak a véleménynek, hogy az emberi szó a leghatalmasabb, hiszen mindent ki lehet vele fejezni, közben pedig olyan történéseket mesél el, amelyek nem elvont tézisek, hanem különböző életgyakorlatok: szerelemről, különféle szenvedésekről, őrületről, meghatottságról, illetve emlékezetről mesél. A szó, a beszéd azért a leghatalmasabb, mert ezek közé a gyakorlatok közé ékelődik, és a gyakorlatok interszubjektív módon megoszthatóvá

4 Ezzel a gesztussal pedig éppen annak a lehetősége számolódik fel, hogy megkülönböztessük a valódi és a kitalált tulajdonneveket.

teszik. A regényvilágban így Ördögh beszédének allegorikus hurokszerűsége többféle lesz: életének eseményei, tanulságai rezonálnak a történő eseményekre, beszéde pedig azt mutatja be, hogyan lehet az egyes történéseket gyakorlatként megérteni. Ha ezeket a mozzanatokat emeljük ki, a narrátori kiszólás is a referencialitás kérdéskörétől elkanyarodó funkciót nyer: a név költöttségének hangsúlyozása életgyakorlat és beszéd fent vázolt viszonyába íródik bele. Ezt a viszonyrendszert határolja körül az elbeszélő tevékenysége is.

A hírlapíró különféle szerelmi történetei a Rezeda értelmezői tevékenysége mentén olvashatók egy történetté. A Fruzsinával való kapcsolatát jellemzi ez leginkább: kezdetektől fogva azt hiszi, hogy átlát az asszonyon: „Rezeda úr, aki bár alig tudta levenni a szemét Késő Fáni arcáról, pontosan látta a különböző női cselfogásokat, amelyeket az asszony felállítgatott." (20.) Mindennek ellenére sorozatosan félreérti a nőt: az állítólagosan megbeszélt randevúra nem megy el, mert neki nem tűnik fel, hogy találkozót beszéltek volna meg, amikor Fruzsina félóra múlva várja, akkor hűségesen kivárja a félórát, amiért aztán az asszony meg is sértődik. Tulajdonképpen a nő szerepjátszásait (aggódó szerető, a csábító asszony, illetve a szelíd erdei leányka) is éppen csak észreveszi, azonban a felkínált játékba nem megy bele, nem kezd el ő is szerepeket játszani. Pedig a nő legfontosabb jellemzője éppen ez a képessége: minden helyzetben képes átváltozni, újabb és újabb szerepeket kitalálni. Szerepei mindig olyanok, hogy az adott helyzetben megmutatkozó egyik jellemvonását erősítik meg annyira, hogy egy egész alakot teremtenek. Így például, amikor Rezeda szeretője lesz, akkor az odaadás gesztusa folytán Fruzsina egy szelíd, alázatos, ártatlan lány szerepét játssza. Rezeda másik szeretője, az állítólagos nagynéni, Szilvia erőssége pedig éppen a hasonulás. Azt mutatja meg a férfinak, hogy ő mindent éppúgy tud csinálni, mint Fruzsina: ugyanolyan (vagy éppen ugyanazt az) aranykeresztet viseli, mint barátnője, a Fruzsina inge is éppen jó rá, ugyanabban a fogadóban (Választó Herceg), ugyanabban a szobában találkozik a férfival. A helyettesítések sorát az töri meg, hogy Szilviának van egy lánya, Tini, akit Rezedához adna feleségül. Azaz, magát helyettesítené a lányával, olyan módon, hogy az egyben lehetetlenné tenné a további cseréket. Talán Tini az egyetlen nő, aki nem akar a Rezeda szeretője lenni, s akit a férfi sem akar elcsábítani: éppen ezért alakja kilóg a történetekből, tulajdonképpen egy más történet lehetőségét jelzi. Azonban Rezeda nem tud kilépni a már meglehetősen szövevényessé vált történetekből: egyre több nővel találkozik (Fruzsina régi, kereskedőné barátnéi), akik közül többen bizal-

mas kapcsolatot alakítanának ki vele, sőt Rézi (a tejkereskedőné) találkozót is beszél meg vele, ugyancsak a Választó Hercegnél. A nők folyamatos cseréjét, illetve a kalandoknak ezt a szövevényét Júlia halála állítja le. Mint minden szereplőnek, Júliának is van alakváltozata: ő álmaiban látja Borgia Lukréciának magát. Álma tulajdonképpen a saját halála allegóriája lesz, mert a Rezedával való kalandja után ő hal meg éppen olyan körülmények között, mint az álombeli nagybácsi. A nő álmának beteljesedésével tulajdonképpen összeolvadnak a különböző szintek: Rezeda végképp elveszíti távolságtartását, ezzel pedig értelmezői képességét is. Júlia halálával kapcsolatosan a legfontosabb kérdése, amit Fruzsinának fel is tesz, az, hogy az álombeli, már halottnak hitt nagybácsi mit mond. A válasz pedig így hangzik: „Ilyen az élet!" Ez lesz Rezeda számára kalandjai tanulsága, ez pedig az egyes történetek megbízhatatlanságát, változékonyságát mondja ki: az élet önmagában nem megragadható, mivel az egyes események a helyzetek és még inkább az értelmezések függvényében változnak. Az is fontos, hogy a megjegyzés egy olyan álomban hangzik el, amely tulajdonképpen Júlia egész életét átírja: azaz nem egy megtapasztalt eseményből vonódik le ez a tanulság, hanem egy, a regényen belüli fikcióból. Ezek után Rezeda végképp nem tud tájékozódni ebben a világban: az ő feladata tulajdonképpen ezeknek a női történeteknek az értelmezése lett volna, erre utal a különböző találkák helyszínének a neve, a Választó Herceg is. De a hírlapíró nem képes választani, hanem együtt sodródik az eseményekkel: a történetszövevény magábaszippantja, és ő elveszti azt a pozíciót, ahonnan lehetséges lenne ezeket kívülről értelmezni. Végső soron kudarcot vall, mert nem képes egy, a nők történeteivel egyenrangú másik történetet létrehozni, amely az előbbiek allegóriája lenne olyan módon, hogy párhuzamosan a már meglévő értelmezésekkel egy másik kontextust hozna létre, az pedig a saját élete lenne. Ez után a kudarc után Rezeda Jánoskához menekül: ez teljességgel logikus, hiszen róla tudott történetet mesélni (l. a Fruzsinának tett vallomását a „Barátságos Házról"), ennélfogva ez a világ átlátható, éppen ezért otthonos is számára. Jánoska csak ideiglenesen fogadja vissza: ha már egyszer elhagyta, akkor már nem helyezkedhetik újra vissza ugyanabba a történetbe, mint amelyből kilépett. Rezeda bevallja Jánoskának, hogy „Nagyon egyedül érezte magát sok új ismerőse között, mintha egy idegen szigetre került volna, amelynek sem nyelvét, sem szokásait nem értette..." (158.) Ezzel beismeri, hogy kalandjaiban úgy vett részt, hogy jóformán nem értette, mi történik. Ez az értetlenség azonban nem azt jelenti, hogy Rezeda áldozat lett volna csupán, hanem azt, hogy képtelen volt az ő szerepét megalkotni, e

nélkül pedig a világ értelmezését is képtelen volt legyártani. Ő az a pont, ahol a történetek hullámzása véget ér: a maga rendjén a hírlapíró nem beszélt el újabb történeteket a történetekről. Valójában nem is tehette, hiszen az eseményeket az ő perspektívájából látjuk. Azaz, kudarca szükségszerű: ha tovább folytatja kalandjait, akkor vagy meghal, ahogy Júlia (az ő halála bizonyítja, hogy az allegóriák működőképesek), vagy pedig megőrül, mint Ördögh Kornél. Ezért inkább menekülni próbál. Jánoska pedig úgy segít rajta, hogy az életbe küldi vissza. Azonban, ha az élet az a történetszövevény, amelyből korábban elmenekült, akkor Rezeda már ide sem térhet vissza: ugyanúgy, ahogy a Jánoskával való korábbi életét sem folytathatja már, és Fruzsinához sem térhet vissza, ha elhagyta. A körülmények változását a háború kitörése jelenthetné: lehetőség nyílik Rezeda számára, hogy újrakezdjen mindent. Csakhogy, a háború már a Rezeda múltjába íródik be (l. a háborút bejelentő hang problémáját), ráadásul hangsúlyozottan szövegszerű: így az életbe való visszatérés ismét nem a „valós" életbe való visszakerülést jelenti, hanem egy másik értelmezési tartomány megalkotását. A háború kitörésével tulajdonképpen a kör bezárul: a szöveg vége visszavezet a szöveg elejéhez, ezzel pedig kijelöli a regényvilág határait. A lehetséges értelmezések ebben a körben mozognak. Azaz, a szövegvilág szerveződése olyan, hogy a referenciamozzanatok nem a szövegen kívüli világra utalnak, hanem a szövegvilág maga tűrődik olyan módon, hogy megképeződik az a viszony, ahogy a regény szereplői különféleképpen alakítják, értelmezik világukat.

Rezeda Kázmér szép élete. Regény a szép Budapestről

Ha a fent mondottak után elolvassuk a regény címét, akkor a következő kérdés adódik: Mitől szép a Rezeda Kázmér élete? Ez a minősítés csupán a címben fordul elő, a szövegben sehol nem magyarázódik meg. Ráadásul, a Rezeda életének szépsége valamilyen módon kapcsolatban van Budapest szépségével.

A kérdések megválaszolását a cím tropologikus szerkezetének vizsgálatával kezdem. A város és a Rezeda élete közt a szépség teremt viszonyt, azonban azt nem jelöli ki, hogy maga ez a viszony milyen lehet. Tekinthetjük szinekdochénak, ez esetben Rezeda része a városnak, így az ő élete is része a szép Budapestnek, amely élet ilyenformán ugyancsak szép lesz. Így a cím második része magyarázza az elsőt, de tulajdonképpen bármely más, budapesti, szereplő neve állhatna itt, hiszen e logika szerint mindenkinek, aki ebben a városban él, szép élete kell hogy

legyen. A szinekdoché eszerint nem nyújtja a cím tagjai közti pontos kapcsolat leírását.

Ha a címet metaforaként értjük, akkor a város és a főszereplő szépsége egészíti ki egymást úgy, hogy mindkét fél megváltozik a metaforikus interakció során: a szép város regénye a címszereplő szép életének függvénye lesz, azaz a város nem bír önálló létezéssel, hanem valamilyen nézőpont kivetüléseként lesz valamilyen.

A harmadik tropologikus olvasat az allegória mentén haladhat: Rezeda és Budapest élete olyan mozzanatokból építkezik, amelyek egymást olvassák, illetve Budapest a főszereplő szép életéből adódóan lesz szép, mivel a Rezeda perspektíváján keresztül ismerjük meg. Az allegorikus értelmezésben válik fontossá az alcímben szereplő *regény* műfajmegjelölés, ugyanis az értelmezés további lehetőségeit nyitja meg: olyan allegóriával van dolgunk, amely nemcsak a főszereplő életét alkotja meg, illetve meséli el, hanem egyúttal reprezentációs technika is lesz, olyan értelemben, hogy a „szép Budapestet" konstruálja meg.

Ezek az értelmezési irányok még mindig nem tárják azt fel, hogy miért szép Rezeda élete. Hiszen Rezeda az, aki kudarcot vall: nem képes megalkotni a saját értelmezését, sőt a mások történeteibe kuszálódik bele olyan módon, hogy tulajdonképpen nem érti, mi történik körülötte, így azt sem tudja, hogy neki hogyan kellene viselkedni. És annak ellenére, hogy a címben az élete van megjelölve a regény tárgyaként, mégis a többiek (a nők, Ördögh Kornél) történeteit olvashatjuk. Olyan feszültség keletkezik, amely a regény egészére jellemző: magába foglalja a mások által mesélhető saját (élet)történet problémáját, illetve az egyes történetek mint értelmezések (így allegóriák) egymáshoz való viszonyát.

A regény első fejezetében a narrátor „Budapest történetírójának" (10.) nevezi magát. A Budapestre vonatkozó kijelentéseket pedig a szereplők teszik meg, illetve ha az elbeszélő mondja, akkor azt valamelyik szereplő perspektíváján keresztül teszi: az utcák, emberek mindig valahogyan láttatva vannak, nem pedig egy alakhoz nem kapcsolható, semleges leírásban szerepelnek. És mivel több szereplőről van szó, az egyes történetek nem illeszkednek egyetlen narratívába. Budapest különbözőképpen mutatkozik meg: más városról van szó akkor, ha Johanna szemszögéből íródik le, másképp alkotódik meg Rezeda udvarlási beszédében, amelyet Fruzsina számára mond el, és ismét más lesz Fruzsina számára, aki főként találkahelyekként érzékeli a helyszíneket. A nézőpont nemcsak a Budapest nevű tér, város létrehozásánál fontos, hanem a személyes történetek létrejötténél is: Rezeda nem meséli el életét, ha-

nem a különböző más történeteken keresztül alkotódik az meg. Rezeda rossz értelmező, a fent már tárgyalt értelemben. Nem képes allegóriát gyártani. Mégis, talán éppen ebből adódóan lesz az ő élete szép. Az ő élettörténete másoknak látszólag saját életükről tett értelmezésein keresztül mutatkozik meg, ahhoz hasonlóan, ahogy a város különböző helyszínei értelmeződnek. Másrészt a más történetek csak Rezeda nézőpontján keresztül férhetőek hozzá: ő az, akinek viszonyulnia kellene, aktívan alakítania kellene az egyes történetváltozatokat (l. különösen az egyes nőkkel való kalandjait). És éppen ez az, amit ő nem tesz meg. Ezáltal képződik meg egy olyan tér, amelyben az allegória mozgása tulajdonképpen végtelen: a sokféle nézőpont által megképezhető lehetséges történetek több oldalról megközelíthetők, azonban egymástól nem függetleníthetőek. Az egyes nézőpontok csak egymáshoz viszonyítva nyerik el jelentésüket, illetve helyüket a szövegben. Kapcsolódásuk módja pedig olyan, hogy mindig felborít egy már meglévő viszonyrendszert (pl. Késő Fáni Császár Fruzsinává alakulása, Ördögh „vén magyar svihákká" való alakulása), és a rendszer helyett a kapcsolódások sokféle lehetőségét hozza létre. Rezeda élete így azért lesz szép, mert egy (narratív módon és szekvenciálisan) történő, mozgásban lévő allegorikus folyamatba íródik bele, amely „regény a szép Budapestről".

A cím a szépség mellett egy másik problémát is kijelöl: élet és elbeszélhetőség összefüggését. Rezeda életgyakorlata csak úgy mutatható meg, ha valamilyen kontextusba helyezetten jelenik meg. A regény ezért szól a szép Budapestről is, nem pedig azért, mert a valóságban létező várost kívánná megörökíteni.

A templárius

Krúdynak erről a regényéről jóformán semmit sem mond a recepció, mintha vagy nem lenne érdekes a többi regényéhez képest, vagy pedig nem tudnának mit kezdeni vele. A zavar lehetséges magyarázata az lehetne, hogy a regény történelmi eseményeket dolgoz fel, de meglehetősen furcsa és szokatlan módszerekkel. A történelmi eseményeknek (ez esetben a muhi csatáról és a tatárjárásról van szó) nem adja rögzített értelmezését, illetve több lehetséges értelmezést ütköztet.

Az általam olvasott kritikusok közül Czére Béla az egyedüli, aki a regény életműbe való besorolásán kívül mond is valamit róla. Szerinte *A templárius* tragikus vízió, groteszk és abszurd elemekkel. „Krúdy nem

hagyományos történelmi regényt, hanem konkrét időben és térben felrobbanó víziót írt meg. [...] A cselekmény nyomasztó fordulatainak és a könnyed, humoros-groteszk hangütésnek kontrasztját mindvégig megtartja Krúdy: különös feszültséget teremtve ezzel." (Czére 1987. 238.) A tanulmány a regény látomásos jellegét és a groteszk hangütést emeli ki, de nem foglalkozik a regénybeli történelemkoncepcióval, sem pedig azzal, ahogyan ezt az elbeszélés megteremti. Ha ugyanis vízióként határozzuk meg a regényt, számos mozzanatát figyelmen kívül kell hagynunk: a három narrátor egymáshoz való viszonyát, ugyazon eseményeknek különböző kontextusokba való helyezését. Ha ezeket figyelembe vesszük, akkor a vízió egységessége megszűnik, illetve problémává válik az, hogy egyáltalán kinek a látomása lehet. A továbbiakban a regény olvasása során olyan narratológiai szempontokat tartok szem előtt, amelyek a beszélő problémáját járják körül, illetve az események különféle nézőpontból való megragadását írják le. Gyakorlat és működés viszonya másképpen aktualizálódik, mint a *Rezeda Kázmér szép életé*ben, ugyanis beszélhetünk egy történelmet létrehozó életgyakorlatról, amelyet a különböző elbeszélői működések értelmeznek, illetőleg megelőlegezhetünk egy olyan működést is, amelyet ideiglenesen a történelem folyamatának nevezek, és ez a folyamat az, amely teret ad az elbeszélői gyakorlatoknak. Ennek a viszonyrendszernek a feltárásához először is a szöveg narratológiai szervezettségét kell feltárni.

A regény kerettörténetében (Bevezetés) egy énelbeszélő keres egy kísértetet. „Már jóideje tudomásom volt róla..." (173.) Semmilyen információt nem kapunk arról, hogy ki ez a narrátor, a helyszínről kiderül, hogy a vörösbarátok kolostora. Az elbeszélés időpontja nincs megjelölve. Az sem derül ki, hogy a kísértet elfogása miért ennyire fontos: hosszas üldözés után sikerül rabul ejteni. A kísértet bujkál a fáskamrában, ahol a nyárfák olyanok „mint a francia forradalomban a börtönbe vetett arisztokraták". (173.) A nyárfákat történelmi alakokhoz társító hasonlat arra készteti az olvasót, hogy egy másik hasonlatot alkosson, bár ez a szövegben nem jelenik meg: a kísértet úgy bujkál a fáskamrában, ahogyan ott a nyárfák hevernek, vagyis a kísértetet is történelmi személyiséghez lehet hasonlítani. A későbbiekben derül ki, hogy nemcsak hasonlít egy történelmi személyiséghez, hanem az is, így a hasonlatnak előrejelző szerepe van. A kísértet végül a padláson esik fogságba, egy szerelmes levélnek nem tud ellenállni. A szerelmes levél mint csali azért figyelemreméltó, mert olyan kommunikáció tartozéka, mely élő emberek világából való. A kísértetnek pedig már régen immunisnak kellene lennie egy ilyen

csalétekre, mégis ráharap. Azaz, a kísértet élővé válik, mégpedig olyan módon, hogy a jelen kontextusában, a jelen egyik életgyakorlata által válik megragadhatóvá.

„Rogernek hívták, IV. Béla idejében élt, de valamely egyéni ravaszság folytán életben maradt." (175.) Ezt még ugyanaz az énelbeszélő mondja, aki a kísértetet elcsípi, vagyis nem a kísértet mutatkozik be, hanem a narrátor azonosítja, ismer rá. Ezek után a regényből teljesen eltűnik ez az elbeszélő, funkciója csak a két történet felvezetésére korlátozódik. Mindenképpen fontos, hogy nem a történet fölött álló, mindentudó narrátorról van szó, hanem a történetekben részt vevő, intradiegetikus narrátorról (Genette terminusa). A kísértet ravasz fennmaradása felfogható úgy is, mint utalás a Siralmas éneket író Rogeriusra, aki munkája által maradt fenn a mai napig. Illetőleg, adódik egy másik változat is: az egyéni ravaszság annak az elbeszélőnek a ravaszsága, aki a szerelmes levél segítségével ejtette csapdába a kísértetet, és ezáltal a történelem működését közvetlenül, Roger elbeszélésén keresztül tette hozzáférhetővé. Az elbeszélés pedig jelenbeli gyakorlatként történik, sőt mi több, nem a történelmi folyamatok elvont, képletszerű vázolását jelenti, hanem az egyéni élettörténet konkrét eseményeinek a mesélését.

Roger narratívája homodiegetikus analepszis, olyan múltbeli eseményeket mesél, amelyek az élettörténetét jelentik. Lineáris, kronologikus történet, Roger különféle árulásainak, átpártolásainak története. A fontosabb mozzanatait röviden összefoglalom, mivel a későbbiekben, a templárius lovag és Egézia kalandjaiban ugyanezek az események jelennek meg, csak más értelmezésben, más perspektívából.

Roger, miután András és Béla udvarában is szolgált, de a körülmények nem feleltek meg neki, Kálmánhoz igyekszik Szlavóniába. Zárában a paterának (eretnekek) mozgalmának vezére lesz, és Antikrisztusnak nevezi ki magát. Ezt a tevékenységet addig folytatja, amíg meg nem jelennek a templomosok, és el nem fojtják a paterának mozgalmát.

Magyarországra visszatérve Kuthen kun királyhoz csatlakozik, akit Béla hívott országába, a tatárok és a lázadó magyar urak ellen. Roger a kun királyt Béla ellen lázítja, miután ennek semmilyen eredménye nincs, átpártol az osztrákokhoz, és Kuthent a kezükre játszva meggyilkoltatja Fridrik osztrák herceggel.

A muhi csata után a tatárokhoz csatlakozik, velük megy Spalatóba a király után, átszökik Bélához: feladata a tatárrá lett magyarok megbüntetése lesz.

Kalandozásait abbahagyva a margitszigeti kolostor főnöke lesz, és itt éli le élete hátralevő részét.

Elmesélt élettörténetének mozzanatai azért lesznek különösen érdekesek, mert az általunk történelmiként számon tartott eseményeket nem ilyenként mutatja be, hanem olyan történésekként, amelyek személyes életét, helyzetét alakították. Egy ilyen nézőpont pedig arra is rávilágít, hogy az események és értelmezésük nemcsak a történetalakítási változatoktól függ, hanem attól a kontextustól is, amelyben éppen aktualizálódnak. A regény további része többek között erre is rávilágít.

A templárius lovag, Roger története heterodiegetikus analepszis, nem ő meséli a történetét, hanem egy mindentudó narrátor. Történetének azokra a mozzanataira fogok főként kitérni, amelyek a másik Roger történetében is jelen vannak.

A lovag elmeséli Kuthen király történetét, aki az ő előadásában hősként idéződik meg. Szerinte a királyt nem meggyilkolják, hanem öngyilkos lesz, nem Pesten, hanem a saját táborában. A történetben a templárius nem vett részt, mégis úgy meséli el, mint az igazságot. Azaz, számára létezik az eseményeknek olyan értelmezése, amely hitelesebb, mint a többi. Roger lovag a világról való nézeteinek helyességét a templomosok hitelveire alapozza, arra alapozva, hogy a templomos rend az, amely valóban átlátja, sőt irányítja a világ eseményeit. Éppen ezért bizonyos távolságtartással kezeli az eseményeket, mindent a rend szempotjából ítél meg, szemben a kalandor Roger kifejezetten személyes nézőpontjával.

A muhi csata után a lovag a veszprémi apácákat (Krisztina, Ilona, Margit, Maristella, a főnöknő Egézia) kíséri Esztergomba. Útközben találkoznak Sámuel kamarai gróffal, aki az erdőkben a tatárokká lett magyarokat bünteti, azért, hogy elnyerje a király bocsánatát (korábban templárius volt ő is, és eretnekké nyilvánították). Az előző történetben a tatár-magyarok büntetése Roger cselekedeteként van előadva, itt pedig egy másik történelmi alakhoz van rendelve.

Dalmáciában Roger és Egézia felkeresik a paterának vezérét, aki a templárius Pontius volt. Az előző történetben ez is Roger volt, ráadásul ott a templomosok a paterának ellenségei. Ebben az esetben már nemcsak a nézőpont különbségeiről beszélhetünk, hanem arról is, hogy ezek a nézőpontok hogyan írják át az események történetesítését.

A két történetben ugyanazok az események jelennek meg, azonban más értelmezői perspektívában, illetve különböző személyekhez kapcsoltan. Lévén, hogy az olvasó által történelmiként számon tartott ese-

ményekről van szó, ez nagyon fontos lesz. A narrátori pozíciók vizsgálata talán megvilágíthatja ezeket a történetalakítási furcsaságokat.

A Bevezetésben az énelbeszélő, aki a kísértetet keresi, olyan perspektívát nyit meg, amelyben a történelem felidézése, megalkotása különleges módon értelmeződik. A kísértet lehetne az emlékezet metaforája, de ezt a metaforikus funkciót cáfolja az, hogy aztán elmeséli történetét. Ha harmadik személyű elbeszélés lenne, akkor valóban a történetírás, a történelmi emlékezet metaforájaként értelmezhetnénk, az énelbeszélő ezt nem teszi lehetővé. Az énelbeszélő funkciója az lehet, hogy megmutassa, a történelemhez, a történelmi eseményekhez mindig a jelenbeli helyzetből, sőt jelenbeli tudaton keresztül lehet hozzáférni. Ezért nagyon fontos az, hogy a kísértet nem megjelenik, hanem az elbeszélő ejti fogságba (lásd a szerelmes levél funkcióját, mint jelenbeli aktualizációt): a múltbeli események nem egyértelműen hozzáférhetőek, megragadhatóak, hanem az értelmezésnek mindig van egy erőszakosnak is nevezhető mozzanata. Kettős távolításról beszélhetünk: egyrészt az első elbeszélő, aki rábukkan a múltból fennmaradt kísértetre, elmeséli a találkozás történetét, ez a közvetettség első lépcsője. A második lépcsőfok Roger elbeszélése, amely ugyancsak interiorizált formában, énelbeszélésben idézi meg a múltat. Ha komolyan vesszük azt, hogy ez a szöveg történelmi regényként íródik, akkor a kísértet elbeszélése tulajdonképpen a múlt teljes megidézését jelenti, és a történelemírásnak azt a változatát jelöli, amelyben a történész és tárgya között semmiféle közvetítettség nem tételeződik. Ennek a történetírásnak egyetlen mércéje lesz, a megéltség, illetve ennek a megéltségnek mint gyakorlatnak az elbeszélés gyakorlatába való átültetése. A történelem ez esetben személyes gyakorlatok sokaságából állna össze, nem pedig a személy fölötti működések összefüggéseiből.

Ha megtesszük a két Roger (a kísértet és a templomos lovag) azonosítását, már nem lehet sem homo-, sem heterodiegetikus analepszisről beszélni, hiszen ugyanazon események teljesen más beállítást kapnak, sőt Roger I.(a kísértet) történetében előadott személyes tettek is szétesnek több szereplőre. Úgy tűnik, Roger II. (a templárius lovag) a tatárok híve, mivel Béla nem akar a rendjükhöz csatlakozni. Így a tatárjárás teljesen más szemszögből mutatkozik meg: nem nemzeti katasztrófa, hanem Béla felelőtlenségének a következménye, másrészt a római pápa ellen tervezett hadjáratnak csupán egyik mozzanata.

Roger I. a szemtanú, aki tulajdonképpen nem látja át a történelmi folyamatokat, ehelyett fordulatos eseményeket észlel, ezekhez alkalmazkodva igyekszik mindig jó helyzetbe kerülni.

Roger II. látszólag nemcsak érti, hanem befolyásolni is tudja az egyes események kimenetelét, a kalandorral ellentétben nem esetleges történéseket lát, hanem megtervezett, folyamatszerű eseménylláncolatot. Egézia szavai azonban folyton ellenpontozzák a megértését, sőt néha az események kívánt kimenetelét is megakadályozzák. Ezen a történeten belül is megtörik az egységes értelmezése az eseményeknek: a nő kibillenteni látszik a lovagot racionális érvelésmódjából.

A mindentudó narrátor, a szöveg második felére jellemző narrátori pozíció leginkább a zárójeles megjegyzésekben érzékelhető, meg az egyes szereplők közti perspektívakülönbségek jelzésében, főként a Roger és Egézia perspektíváinak szembeállításában. A zárójeles megjegyzéseket előfordulásuk sorrendjében olvasom, lévén, hogy a narrátori beavatkozás különféle eseteit jelentik.

Esztergom ostromát kettős perspektívából látjuk: először a városban lévő menekültek, főként asszonyok kétségbeesését, majd a tatárok készülődését az ostromra, akik a férjekkel építettetik meg az ostromtornyukat. A férjeket mind meggyőzik asszonyaik (Krisztina, Ilona, Margit, Maristella) hűtlenségéről. Egyedül Miklós gróf felesége hűséges, Rogernek sem sikerül őt meggyőznie a nő hűtlenségéről. Szolgájához láncolják, de Budiács szolga a saját lábát vágja le, hogy Miklós gróf megszökhessen. Itt hangzik el, hogy: „(nagy baj az, amikor egy szolga jobban szereti a gazdáját, mint annak a feleségét!)" (226.) Amikor az asszonyok kivonulnak a várból a tatárokhoz, akkor azok egyedül a grófnét hagyják életben. A megjegyzést olvashatjuk vicces kiszólásnak, anekdotikus fordulatként. Ebben az esetben arra a történetkörre utal, amelyben a szolga mindig a feleség szeretője, s a hűséges, ám buta férj lóvá van téve. Ezt az értelmezést cáfolja az, hogy a regényben Miklós és felesége viszonya úgy van ábrázolva, mint az igaz szerelem mintaképe, így a narrátor kommentárja nem ironikus, hanem azt jelzi, hogy becsületük megőrzése érdekében hogyan veszti el Miklós és a felesége becsületét: Miklós szökése azt jelenti, hogy ő nem bízott felesége ártatlanságában, a felesége pedig tatár fogságba kerül, ami valószínűleg megbecstelenítését és halálát jelenti. Így a látszólag egyszerű kommentár valójában értelmezések lehetőségeit nyitja meg, annak függvényében, hogy humorosként, ironikusként vagy komolyan olvassuk.

Esztergom ostroma után Egézia és Roger Tihanyba érkeznek. A kolostorban a lovag és egy öreg minorita szerzetes beszélgetnek a magyarság sorsáról:

„A minorita alázatos mozdulatot tett:

– Tudom, hogy hiába mondanám neked, híres Roger lovag, hogy a király rejtekhelyét senkinek sem árulandjuk el. Elmennél tőlünk a tatárokhoz és őket kérdeznéd a király után. A király Spalatóba menekült, nem is annyira a tatárok, mint inkább a magyarok elől.

– Igen, hallottam ilyesmit – mondá az idegen lovag körülnézve az alant elterülő Balaton nádasain és a távoli hegyeken, amelyeken váracskák lapultak meg, mint a veszedelmet sejtő gyermekek. (Meddig állhatnak helyükön ezek a várak, ha a tatárok elindítják ellenük a tatárrá lett magyarokat, a rabszíjra kötött magyar foglyokat?)" (236.)

A zárójeles betét hanghoz kapcsolása itt már jóval nehezebb: ha a szereplőkhöz kapcsoljuk, akkor mindkét beszélgetőfél szavai lehetnek: a pap szavaiként azt a kétségbeesést fejezik ki, hogy ezek a várak is rövidesen le lesznek rombolva. Ha Roger mondja, akkor azt a szenvtelen töprengést fejezik ki, amely tényleg arra irányul, hogy *meddig* állnak ezek a várak még. A narrátor kommentárjaként pedig retorikai kérdésként fogható fel, hiszen tudható, hogy már valóban nem sokáig fognak állni a várak. A három változat egyformán és egyszerre érvényes, nincs olyan szövegszerű jelzés, amely csupán az egyiket valószínűsítené. Az, hogy a megjegyzés nem kapcsolható egy hanghoz, azért érdekes, mert a lovag perspektívájából látjuk a környéken lévő várakat, azaz ez esetben ő a fokalizátor. Ha a megjegyzés nem lenne zárójelbe téve, akkor egyértelműen a lovaghoz lenne kapcsolható az ő idézett gondolataiként. A zárójel által azonban elkülönül a szöveg többi részétől, kiemelődik, ezért válik problémává a beszélő meghatározása.

Roger és Egézia a Bakony erdőiben találkoznak a volt templomos Sámuel kamarai gróf és emberevő seregével. Annak ellenére, hogy már rég kilépett a rendből, a gróf előírás szerint üdvözli, így Roger kénytelen megadni a saját titkos jelét, bár ezt el szerette volna kerülni. Zárójelben ez áll: „(Különben is életveszélyben volt.)" (247.) Ez a megjegyzés ironikus, hiszen a lovaghoz a titkos jelek felmutatásának egész rendszere kapcsolódik, úgy tűnik, mintha a templomosok szervezete az egész világot behálózná, nemzetiségtől, vallástól függetlenül. Ezért nem is nagyon kerül olyan helyzetbe Roger, ami rá nézve veszélyes lehetne. Így igazából ez a helyzet sem hordoz semmiféle veszélyt, hiszen a titkos üdvözlés

után biztonságban vannak, mégis a lovagot bosszantja, hogy egy kilépett, jelenleg emberevő magyarnak adja meg a rend jelét.

Egézia és Roger Spalató felé vándorolva, a Karszt-hegységben egy barlangban húzódnak meg, ennek falán rovásírást találnak, amelyet Egézia tud elolvasni, a lovag nem: „Az írás pedig azt mondta, hogy Szent András és Karátson Havait töltötte ebben a barlangban IV-ik Béla király ama szerencsétlen földönfutása idején... Istenfélelemben és Istenbe vetett hittel. – (Az ékírás szerzője pedig nem más, mint ama Miza soproni főispán, aki a király Sabina leányát majd feleségül kapja, miután ifjúember korában hűségesen kitartott a minden oldalról szorongatott koronás úr mellett.)" (280.) A megjegyzést a mindentudó narrátor teheti meg, hiszen olyan, a regény jelenéhez képest jövőbeli eseményekről van szó, amelyekről a szereplőknek nem lehet tudomásuk. Ugyanakkor az kérdés, hogy az elbeszélő honnan tudja, ki a feljegyzés készítője, hiszen Egézia ezt nem találja a falra írva. A kommentár narratológiai szempontból és historiográfiai szempontból is érdekes: olyan információt közöl, amely a szereplők által beláthatatlan, s ezzel az olvasó számára teremti meg a folytonosságot Béla bujdosása és a későbbi uralkodása között. Tehát ez egy olyan prolepszis, amely teljesen független az éppen zajló eseményektől.

Amikor kiderül, hogy véletlenül éppen ennek a barlangnak a tulajdonosa Pontius, a templomosok volt nagymestere, akinek a keresésére jöttek ide, a következőket olvashatjuk: „(Ki tudná manapság, annyi idő múlva, hogy a templárius az ő szemfényvesztő tudományát nem Egézia megtévesztésére használta-e? Talán abban az osztrák határszéli rendházban leírták neki vala a barlang helyét is, amelyben a számkivetett templárius meghúzódott?)" (282.). Ennek a megjegyzésnek kettős a tétje: egyrészt azt az olvasóban lappangó gyanút erősíti fel, miszerint a lovag szélhámos, a titkos jelváltások, üdvözlések sorozata csak álca akcióihoz képest, másrészt pedig a kérdezés módja azt erősíti, hogy itt múltbeli eseményekről van szó, amelyek pontosan vannak rekonstruálva: manapság már eldönthetetlen, mi is volt az igazság, de így történt, mert ez van itt leírva – ez a kérdés struktúrája. Ez a fajta kérdezési mód tulajdonképpen a történelmi regények egyik jellegzetes fogása, hiszen látszólag elbizonytalanít, látszólag a beszélő azt ismeri el, hogy jómaga sem tudja, mi az események értelme, mindemellett azonban a múltbeli események nagyon erős legitimizálása történik: nem tudom, mit jelent, de így történt.

Spalatóban a magyar urak kockajátékának vezetője a királyfi nevelője, Ostfy Herbert gróf, aki a hamisjátékosokra is figyel, de ő maga is

nagyon sokat nyer. „(Egyébként a rossznyelvű Orland fölovászmester azt mondta, hogy Ostfy még mindig azokból a dénárokból kockázik, amelyeket István királyfi születésekor kellett volna szétszórnia a nép között.)" (293.). A megjegyzés egy olyan analeptikus kitérő, amely hasonlít a barlangban talált felirat kommentárjához: a különbség az, hogy itt egy tanú közvetítésével történik a kommentár, ami tulajdonképpen a szövegben bemutatott Ostfy tevékenységét ellenpontozza: éppen ő, aki a játék tisztességes menetét felügyeli, nem becsületes, így a játék sem lehet az.

Az utolsó zárójeles rész Béla király válasza Rogernek (aki felajánlotta a templomosok segítségét, ha Béla belép a rendbe): „Nobis, circa maritima moram trahentibus, multis retro cedentibus, de quibus spem firmam gerenabus. (Midőn a tengermelléki részekben voltunk, sokan távoztak tőlünk, kikbe erős reményünket vetettük.)" (299–300.) A lovag ezt úgy értelmezi, hogy a királynak továbbra sincs szüksége a templomosok segítségére, ezért nem akar belépni a rendbe. Az olvasó számára pedig meglehetősen titokzatos a megjegyzés: valamilyen árulásra utal, de arról nem esik szó, hogy ki árulta el a királyt és miért. A zárójeles rész tulajdonképpen a király latin szavainak fordítása. A narrátor feladata eszerint a történelmi szereplők szavainak magyarázata az olvasó számára, ez esetben az elbeszélő kommentátorként jeleníti meg magát.

Emlékezettörténet és ténytörténet feszültsége

A tatárjárás és a Roger név egyértelműen a váradi kanonokot idézi fel és munkáját a tatárjárásról, a Siralmas éneket. A regény szövege és a kanonok munkája között a névazonosságon kívül számos, majdnem szövegszerű egyezést is találhatunk, vagyis nyilvánvaló a szoros kapcsolat a két mű között. A szemléletbeli eltérések, a történelemhez való viszony különbözősége leginkább az elbeszélésmódok különbségeiben ragadható meg.

Rogerius szövegét a történészek hiteles történelmi dokumentumnak tekintik, a tatárjárásról fennmaradt egyetlen szavahihető beszámolónak. A kanonok azt írja le, amit saját maga is tapasztalt és látott, vagyis szövege a szemtanú leírása. A másik mozzanat, ami hitelességét alátámaszthatja: a tatárjárás és az ország pusztulása okainak feltárásakor nem törekszik egyetlen okfejtés elfogadására, hanem egymással ellentétes véleményeket sorakoztat fel, és az olvasóra bízza annak eldöntését, hogy melyik

változat szavahihetőbb. Rogerius munkáját a történészek szemében ezek a mozzanatok teszik megbízható dokumentummá.[5]

Annak ellenére, hogy a kanonok szemtanúként meséli a tatárjárás történetét, szövege nem tiszta énelbeszélés, hanem a helyzetelemző, magyarázó részek váltakoznak a személyes élménybeszámolókkal.

A Krúdy-regény eseményváza mindenképpen erre a szövegre támaszkodik, az elbeszélésmódja azonban radikalizálja a bizonytalanságokat, illetve azt is, hogy a történelem hogyan tapasztalható meg, a történelemre hogyan lehet emlékezni. A kanonok számára az elbeszélhetőség nem problematizálódik: számára az a tét, hogy az eseményeket úgy örökítse meg, ahogy azok voltak, ezért is nem adja azok egyetlen lehetséges értelmezését.

A továbbiakban az emlékezettörténet és ténytörténet fogalmait használva próbálom értelmezni a regényt. A ténytörténet olyan történelemírást jelent, amely arra törekszik, hogy úgy rekonstruálja az eseményeket, ahogyan azok voltak. Assman definíciójában az emlékezettörténetet „nem a múlt mint olyan érdekli, hanem a múlt csak úgy, ahogy emlékeznek rá" (24.). Továbbá: „az emlékezettörténeti kutatás célja nem az, hogy a hagyomány [...] esetleges igazságait megtalálja, hanem hogy ezeket a hagyományokat magukat is a kollektív, illetőleg kulturális emlékezet jelenségeiként tanulmányozza. [...] Egy emlékezettörténész számára azonban egy emlék igazsága nem annyira tényszerűségén, mint inkább aktualitásán alapul." (24–25.)

Minthogy ez esetben nem történeti munkáról van szó, hanem szépirodalmi műről, a kérdés az, hogy az emlékezettörténet kizárólag történeti munkák tárgya lehet-e, vagy a kulturális emlékezet fogalma olyan, hogy abba a szépirodalmi munkák is beletartoznak. Emlékezettörténeten ez esetben olyan narrációs sémák, történet-elbeszélési módok változását, alakulását értem, amely olyan jellegű viszonyokat rajzolhat ki, mint amilyen a Rogerius Siralmas éneke és a Krúdy regénye között van. A regény azt mutatja meg, hogy a múlt eseményeire nemcsak egyféleképpen lehet emlékezni, hanem az események annyiféleképpen értelmezhetők, ahány perspektívából vizsgáljuk őket. A perspektíva pedig, még a mindentudó történelmi narratíva esetében is személyes beállítódáshoz kötött, a regényben ez a funkciója az első narrátornak, aki felvezeti a két történet közül az elsőt. A második történet, a mindentudó elbeszélés a templomos lovag és Egézia kalandjairól sehogy nincsen felvezetve, mintha

5 Lásd erről Ágoston István történész munkáját.

senki nem beszélne. Éppen a két szöveg egymás mellett olvasása teszi nyilvánvalóvá, hogy az ilyen „senki beszéde" típusú szövegek mögött is meghúzódik egy olyan szemléletbeli, ideológiai beállítódás, amely valamilyenként értelmezi az eseményeket. A regény története ilyen módon nem rakható össze egy hang által elmondott történetté: és ez nemcsak a két történet feszültségére értendő. Fontos, hogy a két történet viszonya olyan, hogy a második történet az elsőt úgy bizonytalanítja el, hogy megkérdőjelezi, az elmondott eseménysorozat valóban egy személyhez rendelhető-e. A második történet pedig olyan szempontból inog meg, hogy problematikus lesz, az események menetében működik-e bármiféle rendezési elv, legyen az éppen a templomos rend érdeke, vagy a történések esetlegesek, nem magyarázhatók ilyen elvek alapján. Roger I. története személyes élettörténet, így a történelem emlékezetes eseményei csak annyiban őrződnek meg, amennyiben a személyes sorsra hatással vannak. Roger II. esetében minden egyes esemény egy nagyobb terv része, a római pápa megsemmisítéséé, a cél a templomosok uralmának kiterjesztése. A második történet azonban nem ennyire koherens. Annak ellenére, hogy mindentudó narrátora van a szövegnek, az egyes eseményekről mindig a szereplők párbeszédéből értesülünk. Így ahelyett, hogy a kívülálló narrátor foglalná össze az eseményeket, a szereplők értelmezik őket. Ezzel pedig megbomlik a történelem egységes, monologikus értelmezése, hiszen a lovag többnyire Egéziával beszélgetve meséli el az eseményeket, illetve fejti ki nézeteit róluk. Egézia pedig rendszerint nem ért vele egyet, és az események egy másik értelmezését javasolja. Így az apáca és a lovag főszereplőként való egymás mellé helyezése valószínűleg több egy romantikus történetalkotási húzásnál[6]: párbeszédeikben képződő ellentétes véleményeik funkcionálisak a történelemről való beszéd szempontjából. A történelem nem mesélhető egy hang által, az események több perspektívából, ez esetben több tudat által megvilágítva értelmezhetőek csak. A történelem megértésének dialogikus jellegét erősíti az is, hogy a lovag más szereplőkkel is folyton elemzi az eseményeket: ilyen dialógusok a lovag és a veszprémi nagymester beszélgetései, a lovag és a tihanyi minorita beszélgetése (ebben tematizálódik is az értelmezések különbsége).[7]

6 Azt a mozzanatot, hogy a nő többször szerelmet vall a lovagnak, aki nem akar tudomást venni róla, de ennek ellenére többször is megmenti Egéziát a veszélyes helyzetekből – ebben a dolgozatban nem értelmezem.

7 „ti így mondjátok históriátokat. Mi Orléansban úgy tanultuk" (238.)

Van egy olyan mozzanata a második történetnek, amely egyenesen felszólít arra, hogy a két történetet kapcsoljuk össze, illetve arra mutatnak rá, hogy a történetek mindig nézőpontfüggően változhatnak: ez pedig a veszprémi menekülő apácák és az esztergomi feleségek (neveinek) azonossága: „Öt apáca utazott a menetben [...] Egézia, Krisztina, Ilona, Margit és Maristella" (200.) „ – Krisztina! Margit! Ilona! Maristella! – már amint abban az időben a férfiak feleségüket nevezték." (221.) Nem valószínű, hogy abban az időben csak ezeket a női neveket ismerték, ezért ez az azonosság ugyanolyan funkciót tölthet be, mint a kísértet Roger, a templomos Roger és a kanonok Roger (név)azonossága. Az apácák és a kicsapongó esztergomi nők összekapcsolása azt jelzi, hogy csupán történetesítés kérdése, hogy az egyes személyek milyen identitást és szerepet nyernek az egyes történetekben.

A két történet egymás mellé helyezése a történelem értelmezésének egy olyan dialogikus távlatát nyitja meg, amely a hangsúlyt nem az egyes események pontos datálására, kronológiába rendezésére helyezi, hanem arra, hogy a múltról milyen különböző történetek alkothatók meg, annak függvényében, hogy milyen jellegű az elbeszélésmód.

Elbeszélői gyakorlatok a két regényben. Az olvasás gyakorlata

A templárius zárlata befejezetlen, abban az értelemben, hogy diegetikus szinten egyik szereplő története sem zárul le. Ez azért érdekes, mert a regény olyan eseményekről szól, amelyek a régmúltban történtek, tehát elvileg véglegesen befejezetteknek kellene lenniük. Abban az értelemben azok is, hogy megtörténésük befejeződött, azonban emlékük folyamatosan történik. A regény így értelmezéseket ütköztet, illetve egymással egyenrangú történeteket alkot, amelyek kölcsönösen relativizálják egymást. A regény vége tanulságos ebből a szempontból: az események és a történetek semmiféle lezáró, rögzítő értelmezését nem kapjuk. Roger és Egézia elválnak, Roger búcsúszavaival zárul a mű. Az addig folyamatosan dialogizáló szereplők elválnak (az események, illetve értelmezéseik leginkább a kettejük párbeszédében jöttek létre), így a történetmondás is abbamarad, hiszen megszűnik az a dialógus, amely a történet fő formáló ereje volt. Ebből az a következtetés vonható le, hogy a történelem értelmezése dialogikus, egymás melletti tudatok párbeszédéből, a jelen-

ben jöhet létre. A regényben a dialogikusság nem csupán a második rész szervezőelve: a két rész, a két Roger története is dialogizál egymással, olyan módon, hogy eldönthetetlen, melyik történetváltozat az igazabb. Tulajdonképpen a történelmi igazság kérdése nem is merül fel, a két változat esetében az elbeszélő gyakorlat válik fontossá: az énelbeszélés és a személytelen, harmadik személyű történetmesélés különbségei világítódnak meg. A regény címe *A templárius*, és mintegy a második részt jelöli ki a regényből. A templomos lovag története valóban közelebb áll az Assman által ténytörténetnek nevezett történetmondáshoz, azonban Egézia elbizonytalanító kérdései és megjegyzései, illetve a narrátori ironikus kommentárok megkérdőjelezik a tények feltárhatóságát, és a valamilyen nézőpontból való értelmezés kérdését állítják a középpontba. Ilyen módon a lovag címben megjelölt alaki egysége felbomlik: nem biztos, hogy azonos a kalandor Rogerrel, mint ahogy az sem, hogy azonosnak tekinthetjük Rogériusz mesterrel, aki megírta a tatárjárás történetét. Az emlékezet itt nem mechanikusan, hívószavak bemondására működésbe lépő folyamat, hanem a jelen olyan gyakorlata, amely többféleképpen létrejöhet: alapulhat olyan aktualizáción, mint amit a kísértet foglyul ejtése példázhat, avagy lehet dialogikus: a beszéd gyakorlata az, amelyben az egyes események többféle értelmet nyerhetnek. Ebből adódik a Rogerek azonosságának és különbségének bizonytalansága: az alakoknak nincs önmagukban vett integritásuk, hanem csak az emlékező gyakorlatban nyernek hangot és alakot.

*A Rezeda Kázmér szép életé*ben az elbeszélői gyakorlat technikái talán összetettebbek, mint a történelmi eseményeket különféleképpen történetesítő regény. Az élettörténet mesélhetősége, illetve az egyes történetek reprezentációs értékének kérdése az allegóriához irányít. Amennyiben a de man-i kettős allegóriadefiníciót tekintjük kiindulópontnak, a regény különféle mozzanatai, a nevek, az irodalmi idézetek fogják képezni azt a tropologikus rendszert, amelynek működtetése képezi a szövegen belüli referenciális rendszer alapjait. Ez a rendszer azért tropologikus, mert alapvetően nyelvi, az elbeszélésben keletkezik, folyamatosan szövegszerűségére hívja fel a figyelmet. Működtetője pedig az a narrátor, aki az egyes történeteket összerendezi, illetve az időviszonyok sajátos kezelésével hangsúlyozza az elbeszélt világ fiktív voltát. A különféle szereplői történetek pedig ennek a rendszernek az egyedivé alakítására történő kísérletek: ezzel magyarázhatóak például ugyanazokról (?) a helyszínekről adott különféle leírások, illetve az egyes szereplők névváltozása. Ezek az individualizációk performatív jelleggel bírnak (az egyes terek,

illetve személyes identitások ennek köszönhetően képeződnek meg, illetve alakulnak át), és ez a performativitás a retorikai működés körébe sorolja őket. Az elbeszélői gyakorlat egyik cselvetése éppen itt tetten érhető: ezek a történések mindig a Rezeda perspektívájából láthatóak, akinek számára teljességgel beláthatatlanok a rendszer összefüggései, éppen ezért ruházza fel működésjelleggel az eseményeket. Saját élettörténetét is ilyen (performatív) működésként szeretné megalkotni, olyanként, ami beilleszkedik a többi közé. Rezeda azonban saját történetének nem lehet mesélője, nem birtokolhatja a nyelv performativitását. Mindeddig úgy tűnt, hogy a nyelv az a mindent meghatározó és irányító elv, amely alapján a szövegvilág szerveződik. Ezt Ördögh Kornél axiómaként meg is fogalmazza. Rezeda életgyakorlata valamilyen módon mégiscsak megtöri ezt a működésmódot. Ha a de Man-i terminológián belül maradunk, azt mondhatjuk, hogy Rezeda életgyakorlata az az ironikus, felfüggesztő tevékenység, amely megtöri a történetszerű narrativitást. Ám itt a helyzet bonyolultabb: ha a gyakorlatnak a működést megtörő, felfüggesztő jelleget tulajdonítunk, akkor tulajdonképpen ugyanaz a performatív funkció lesz jellemző mindkettőjükre. És ha ez igaz, akkor a gyakorlat visszaíródik a retorikai működések körébe. A performatív működések sem maradnak érintetlenek: olyan gyakorlatok törik meg, mint az őrület (Ördögh Kornél axiómái az őrület tapasztalata után születnek meg), az álom (Júlia történetében az álom fogja a fordulópontot jelenteni), amelyek nem csak és nem feltétlenül nyelvben szervezettek és nem performatív módon funkcionálnak. Bár a működések logikáját nem cáfolják, mégis a jellegükben radikálisan más gyakorlatok létezéséről tanúskodnak.

A regényben az allegória olyan szövegszervező erő, amely egyszerre többféleképpen érezteti hatását, és éppenhogy nem egységesítő erőként hat, hanem olyan heterogén mozgásokat hoz létre, mint a működés és a gyakorlat szétválaszthatatlan viszonya, illetve fenntartja a nyelv tropologikus gyakorlata és performatív működése közti feszültséget.

Dolgozatomban Krúdy szövegeinek gyakorlatszerű olvasását kíséreltem meg. Az olvasás mint gyakorlat óriási kihívás: a szövegekre figyelés nem az előzetes tudáshalmaz működtetését jelenti (bár tudom, hogy ezt teljességgel kiküszöbölni lehetetlen, és talán nem is szükséges), és nem is az olvasó személyének a szövegekben való tükröztetését, hanem a szöveg részleteinek, alakulásának megmutatását. Ez a Krúdy-művek esetében hangsúlyozottan fontos: értelmezői gyakorlatát nagy mértékben jellemzi különböző irodalomtörténeti közhelyek kritikátlan használata, illetőleg a művek szövegszerű sajátosságaitól eltekintő, a szövegek fölött elbe-

szélő olvasásmód. Az olvasási gyakorlat a szövegekbe való elmélyedést kíván, ugyanakkor pedig szemmel kell tartani különböző háttérműködéseket is: az olvasásgyakorlat csak így válhat kommunikálhatóvá, azaz megoszthatóvá. Jelen esetben ilyen háttérműködésként nevezhetem meg a narratológiai fogalmak rendszerét, illetve de Man retorikai írásait. Ezek segítségével fogalmazhattam meg egy olvasásgyakorlatot, amely vélhetőleg az elbeszélés gyakorlatának egy sajátos, krúdys változatát tapasztalhatta meg.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SZAKIRODALOM

ÁGOSTON István
1991 *Muhi csata, 1241.* Budapest, Zrínyi
ASSMAN, Jan
2003 *Mózes, az egyiptomi.* Ford. Gulyás András. Budapest, Osiris
BAHTYIN, Mihail
2001 *Dosztojevszkij poétikájának problémái.* Ford. Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István, Horváth Géza. Budapest, Gond-Cura/Osiris
CZÉRE Béla
1987 *Krúdy Gyula.* Budapest, Gondolat
COHN, Dorrit
1996 Áttetsző tudatok. A tudatfolyamatok ábrázolásának narratív módozatai a szépirodalomban. Ford. Gács Anna, Gocsál Ákos, Cseresznyés Dóra. In: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei II.* Pécs, Jelenkor, 81–155.
CSÁNYI Erzsébet
1992 Szövegvilágok: a fikció fölénye. *Irodalomtudományi dolgozatok 3.* Újvidék, A Magyar Nyelv, Irodalom és Hungarológiai Kutatások Intézete
GENETTE, Gérard
1978 *Figuri.* Selecţie, traducere şi prefaţă de Angela Ion, Irina Mavrodin. Bucureşti, Minerva
KULCSÁR SZABÓ Ernő
1996 Elbeszélés és szabály között. Az elbeszélés mint nyelvi-poétikai magatartás a harmincas évek regényeiben. In: Uő: *Beszédmód és horizont.* Formációk az irodalmi modernségben. Budapest, Argumentum, 61–100.
de MAN, Paul
1996 A temporalitás retorikája. Ford.: Beck András. In: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei* I. Pécs, Jelenkor, 1–61.
2000 Az irónia fogalma. Ford.: Katona Gábor. In: Uő: *Esztétikai ideológia.* Budapest, Osiris, 175–204.
2000 Pascal allegóriája a meggyőzésről. Ford.: Katona Gábor. In: Uő: *Esztétikai ideológia.* Budapest, Osiris, 29–54.

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

MÁTRAI László
2003 Krúdy Gyula realizmusa. In: *Krúdy világa.* Szerk.: Tóbiás Áron. Budapest, Osiris, 309–314.
MÉSZÖLY Miklós
1977 Krúdy–Proust. In: Uő: *A tágasság iskolája.* Budapest, Szépirodalmi, 278–279.
RÁKAI Orsolya
2000 Gondolatok a diófalevelek illatáról, a nyelv őszies édességéről és a költészet tündöklő szökőkútjáról. *Literatura* 3. 332–339.
RIMMON-KENNAN, Schlomith
1996 *Narrative Fiction: Contemporary Poetics.* London and New York, Routledge
ROGÉRIUSZ mester siralmas éneke a tatárjárásról
1939 Deák nyelvből magyarra fordította: Mészöly Gedeon. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda
RÓNAY György
1985 *A regény és az élet.* Bevezetés a 19–20. századi magyar regényirodalomba. Budapest, Magvető
STURM László
2000 *Hagyományok metszéspontján.* Források, műfaji klisék és elbeszélésmódok Krúdy Gyula egy regénycsoportjában. Anonymus
SZABÓ G. Zoltán–SZÖRÉNYI László
1997 *Kis magyar retorika.* Budapest, Helikon
Z. KOVÁCS Zoltán
2000 Mit látott Jeney, akit később bankóhamisítás miatt bezártak? – Szindbád és a fokalizáció – *Literatura* 3. 345–353.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ZSIGMOND ANDREA

SZAVAINK TÉR-NYERÉSE

A beszélő szubjektum automatizmusainak szerepvállalása az irodalmi szöveg létrejöveiben

„az éjszaka oly bársonyos oly kord oly duplaszéles"
Parti Nagy Lajos: Esti kréta (Szódalovaglás) 162.

Bevezetés

Berszán István szerint a nyugati kultúra mozgástere egyre inkább néhány domináns rítusra szűkül, amint az eltérő ritmusú rítusokban gyakorlatlanokká leszünk. Azok számára, akik belátják ezt, s már nem érik be azzal, amit „intellektuális *igényeink*, illetve pszichikus *vágyaink teljesülése*"[1] jelenthet (kiem. tőlem, Zs. A.), a mindenkori másikra való figyelés, a kontemplatív magatartás gyakorlását javasolja. Kultúránk aktuálisan bejáratott figyelemgyakorlataiban – *érdekeltség, akaratérvényesítés, felügyelés* – az alany saját magával van elfoglalva; ahhoz, hogy másfajta gyakorlatokban, például a természetre figyelésben vagy az irodalmi gyakorlatként javasolt gesztusolvasásban is jártasabbak lehessünk, és ezáltal mozgásterünket kitágítsuk, az önmagunktól való elfordulásra, a másikra való ráhagyatkozás készségére van szükség. Ez azonban csak kitartó gyakorlással tanulható.

Olvasói tapasztalatunk valóban azt igazolja, hogy míg bizonyos irodalmi szövegek könnyebben, mások nehezebben vagy nagyon nehezen hozzáférhetők számunkra. De hogy ki számára mikor, milyen szöveg tűnik egyszerűbben vagy nagyobb munka árán megközelíthetőnek, az sokféle tényezőtől függ. A populáris szövegek olvasásakor az alanynak nem kell önmagától nagymértékben eltávolodnia;[2] s mivel kevésbé tapasztal-

1 Vö. Berszán István jelen tanulmánykötetben közölt írásával: *Kutatási gyakorlatok*, 27.

BCU CLUJ / KOLOZSVÁRI EGYETEMI KÖNYVTÁR / BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

ja befogadásukkor a másságot, nem is gazdagodik különösebben általuk. A másik véglet az lehetne, amikor egy szöveg annyira sajátságos, annyira különleges abban, ahogyan megnyilvánul és amilyen összefüggéseket teremt, hogy csak a legmerészebbek, illetve legavatottabbak tudják követni feltételezett moccanásait.[3] Mit mondjunk azonban azokról az alkotásokról, melyek e kettő közé helyezhetők, mivel nyelvi vagy gondolkodásbeli sablonokat, populáris jegyeket, ismert kölcsönszövegeket építenek magukba ugyan, de új kontextusba, új megvilágításba helyezik azokat? A 20. század irodalmában gyakran találkozunk ilyen szövegekkel. Dolgozatomban arra teszek kísérletet, hogy a Berszán által javasolt fogalmak – működés és/vagy gyakorlás – próbájaképpen írjam le az olyan szépirodalmi alkotások befogadásának folyamatát, melyek jelentős mértékben építkeznek nyelvi, illetve gondolkodásbeli sablonokból (is).

Berszán István gyakorlás-koncepciójában a művészet a teljes élettérre nyitott, vagyis semmi sem idegen tőle, amit magunkkal kezdhetünk. Egyedül a megszokással összeegyeztethetetlen – olyannyira, hogy a szokás a művészet hiányaként definiálható. Álláspontját azzal indokolja, hogy a megszokott gesztusok kiüresednek, tartamszegénnyé válnak, mivel döntés és aktív engedelmesség helyett már csak tehetetlen sodródás történik bennük.[4] Az általa javasolt kontemplatív olvasás éppenséggel az ilyen megszokott gyakorlatokból mozdít ki, „amelyek a hétköznapokban is megakadályoznak abban, hogy érzékeny kapcsolatba kerüljünk a körülöttünk élőkkel, és mindazzal, ami körülöttünk történik". (Berszán, i.m. 33.)

2 Sántha Attila például ezt írja tanulmányában, John Fiskére hivatkozva: „a populáris irodalom lehetővé teszi az olvasó számára, hogy (...) a *saját ízlése szerint* olvassa egybe az »elsődleges« szöveget", „([Rejtő] hősei nem akarnak forradalmat, hanem a meglévő társadalmi rendet akarják *lakályosabbá tenni* egy kis őrültség bevitelével). Az elfogadásnak és változtatásnak ez a kettőssége az, amely *otthonosan hat* az olvasó számára" (Sántha 2000. 7.; kiemelések tőlem). Sántha a továbbiakban Baudrillard Amerika-képét rokonítja az általánosan vett populáris irodalommal: „Szerinte »ami új Amerikában, az az első (vad és primitív) szint és a harmadik szint (az abszolút szimuláció) sokkja. Nincs második fok«, szemben Európával, ahol a második szintet, a reflexiót részesítjük előnyben. A populáris irodalomban ugyancsak az első és a harmadik szintet találjuk meg (...). Szimuláció és első szintű ábrázolás közös jegye, hogy mindkettő a résztvétel alapvetően nem tudatos, nem interpretációs típusú lehetőségét nyújtja." (8.)

3 Jelen dolgozatnak nem célja e dichotomikus felosztás felülvizsgálata, illetve értékelése.

4 Berszán István: *Irodalmi gyakorlókönyv*, kézirat.

Én éppen azt szeretném megvizsgálni, hogy a művészet mindezek ellenére mit tud kezdeni a befogadó automatizmusaival, ezekkel a „művészetidegen" sémákkal, sablonokkal, amikor nem felszámolni akarja őket, és nem is szembeállítani próbál velük valamit. Vajon lehetséges-e ezeknek az automatizmusoknak a pozitív irányú hasznosítása: olyan beépítésük a szövegbe vagy a befogadás folyamatába, hogy az ne beidegződött működéseket hívjon elő, hanem gyakorlásra késztető legyen? Erre a kérdésre próbálok válaszlehetőségeket találni Tandori Dezső, Parti Nagy Lajos és Bodor Ádám műveinek vizsgálata közben.

A művészetnek leginkább talán azért van szüksége ezekre az automatikus működésekre, hogy közel tudjon kerülni a „környezetkonstitúciójába feledkezett" (Berszán, i.m. 27.) olvasóhoz. Ennek egyik legegyszerűbb módja, hogy a szöveg olyan elemeket épít magába, melyekre a befogadó reflexszerűen rámozdul, hiszen önmagára, a saját öntudatlan automatizmusaira „ismer" bennük. Lám, a szöveg teszi meg az első lépést a „másik" (a befogadó) felé, s ezáltal az olvasó és a szöveg közötti határ eltolódik, belül kerül a szövegen. Ha az olvasó már itt tart, a szöveg további stratégiáira van bízva, hogy mihez próbál kezdeni vele. Tandori írásai például (legalábbis az *Egy talált tárgy megtisztítása* című kötet első részének versei, amelyeket a továbbiakban vizsgálok) meglátásom szerint kemény próbáknak vetik alá a gyanútlanul csapdájukba sétáló olvasót, ha az végül érteni is szeretné a verset, amelynek játszmáiba ellenállás nélkül sodródott bele. A Parti Nagy-írások zöme már kíméletesebb a befogadóval: egy-egy poénnal segít neki kívül kerülni a szituációból, melybe belegubancolódott, hogy ironikus távolságból vizsgálhassa korábbi szorult helyzetét. Akkor ütközünk fogósabb kérdésekbe, ha elgondolkodunk e két szerep összeegyeztetésének problémáján. Bodor Ádám írásai szerintem annyival ravaszabbak az előbbieknél, hogy olvasásukkor gyakran észre sem veszi az olvasó, amint bizonyos szövegstratégiák az öntudatlan automatizmusok ösvényére terelik, s attól kezdve marionettbábuként táncoltatják.

Az irodalomelmélet és a kritika a strukturalizmus óta a művekhez való értelmi, reflexív viszonyulás szükségességét hangsúlyozza, s gyakran kizárólag az ilyen olvasat érvényessége mellett foglal állást. Munkahipotézisem szerint ez a megközelítés nem képes kielégítően leírni a befogadási folyamat történéseit, ezért megpróbálok egy másik irányból közelíteni.

Keressünk először néhány olyan helyet az irodalomtudomány diskurzusában, ahová kapcsolódni tudunk, ahol mégiscsak találkozunk a reflexív megközelítés elégtelenségére utaló jelzésekkel.

Jauss szerint az irodalmi mű interpretációja – jó esetben – három lépésben valósul meg, és noha ebben a folyamatban mindenképpen nagy szerepet szán a reflektáló értelmezésnek, az esztétikai tapasztalatban pótolhatatlan szerepe van a reflektálatlan olvasásnak is. Jauss nehezményezi, hogy „ma csak a mindenféle élvezetet elvető és az esztétikai reflexió szintjére emelkedő esztétikai tapasztalatot tekintik természetesnek", majd így folytatja: „Nem hallgatható el, hogy az általam 1960 óta képviselt recepcióesztétika (...) az esztétikai reflexiót minden recepció alapjaként tételezte, és ezzel annak az egyöntetű aszkézisnek a résztvevője lett, melyet a művészettudomány a primer esztétikai tapasztalattal szemben vállalt." (Jauss 1997. 165., 167.)

Roland Barthes is ragaszkodik a primér olvasat igényéhez: „Kigondolni egy olyan esztétikát, (...) amely gyökeréig (...) a fogyasztó örömére lenne alapozva, bármilyen legyen is ő, bármilyen osztályhoz vagy csoporthoz tartozzon is (...): ez roppant jelentős, sőt talán egyenesen megrázó következményekkel járna." (Barthes 1996. 111.)

Ennek az elképzelt esztétikának egyik lehetséges irányát talán az olyan művek vizsgálata jelenthetné, amelyek nem várják el az olvasótól, hogy az ismereteit, érdeklődési irányait, automatizmusait, vagyis megszokott önmagát mintegy felszámolja, hanem éppen erre az alapra építenek, ám ugyanakkor túl is lépnek azon, arra szólítva fel ezzel az olvasót, hogy kövesse őket ebben. Barthes így magyarázza a továbblépés kényszerét: „Mihelyt két fontos szó viszonya *magától értetődik*, bekövetkezik az undor. S mihelyt egy dolog magától értetődik, elhagyom: ez a gyönyör." (101.) Ez a két ellentétes, s ugyanakkor egymásra épülő tényező – a reflektálatlan működés és az erre következő reflexív gesztus – véleményem szerint még nem elégséges annak leírására, hogy mi történik az ilyen típusú alkotások befogadásakor. Egyrészt azért, mert a „reflektálatlanság" és a „reflexivitás" megkülönböztetése idealisztikus, sohasem tényleges végpontokat jelöl ki, inkább csak elfedi azt, ami együtt-létezésükből adódik; másrészt nem világos, hogy mire irányul a reflexivitás. Az érzésre, ami az olvasás nyomán született? A szövegre? Arra a helyre, melyet a befogadó foglal el benne? A szöveg és a befogadó nyelvére? Azok közös, illetve eltérő aspektusaira? Az olva-

sás automatizmusaira?[5] A szöveg hangnemére, stílusára, referenciáira?[6] A referenciális utalások lehetőségének megkérdőjelezésére? A befogadás reflektálatlan voltára?

A vizsgált jelenség leginkább ahhoz hasonlít, ahogyan egy vicc vagy találós kérdés hat a hallgatójára: először érti, világosak számára a kezdeti kijelentések, de aztán hirtelen valami váratlan fordulat következik, egy olyan perspektíva nyílik, ahonnan az *ugyanaz* teljesen másként tűnik fel. Vajon milyen váltás történt, s miként egyeztethetők össze a feltáruló különbözőségek?

Előbb az automatizmusok révén lépek a szövegbe anélkül, hogy ezzel átlépném a határaimat. Nem vagyok még a szövegnek mint „másiknak" a megfigyelője: amíg a szövegben is én vagyok jelen, nem érzékelek semmiféle distanciát valami máshoz képest. Miután azonban a szöveg megtette első gesztusait, s már jól benne járok a „működésében", egyszer csak, egy másfajta gesztus által, melyet szintén a szöveg generált, ez a működés hirtelen felfüggesztődik, kiesem a ritmusából. A kizökkenés fordít szembe a nyelvvel, az automatizmusok működésével, melyek ezáltal megismerhetővé és megismerendővé válnak. Miután elvesztettem a működés biztonságát, megpróbálok visszatalálni hozzá, de már kívül kerültem a nyelvemen, a beidegződéseken, úgyhogy az otthonosság nosztalgiája dacára már valami idegenséget is érzékelek bennük: ez teszi őket „másikká". Engem pedig kíváncsivá, hiszen általuk magamat,

5 Barthes Nietzsche nyomán a következő javaslatot teszi: „Jó lenne kitalálni egy új nyelvészeti tudományt, mely immár nem a szavak eredetét tanulmányozná – etimológia –, nem is a szavak elterjedését – lexikológia –, hanem egyre erőteljesebb megcsontosodásukat, besűrűsödésüket a történelmi diskurzus folyamatában; ez a tudomány minden bizonnyal felforgató lenne, s az igazság történelmi eredőinél jóval többet tenne nyilvánvalóvá: az igazság retorikus, beszédhez kötött természetét." (1996. 101.)

6 Az öntudatlan automatizmusokat működtető szövegstratégia távol tartja a referenciát. „A túlhajtott ismétlés a jelölt [signifié] önelvesztése, átlépése a semmibe." (Barthes 1996. 100.) Kétfajta ismétlést különböztet meg: 1. „ahhoz, hogy az ismétlés erotikus legyen, szabályozottnak, szó szerintinek kell lennie." (100.) 2. A tömegkultúra elkorcsosult formái, a szégyenlős ismétlések „a tartalmat ismétlik, az ideológiai sémákat, az ellentmondások elkendőzését, viszont variálják a felszínes formákat: mindig új könyvek, műsorok, filmek, rövidhírek, de mindig ugyanaz a jelentés". A továbbiakban idézett szépirodalmi szövegek az ismétlés szó szerinti, erotikus válfaját gyakoroltatják olvasóikkal. Még Parti Nagy (alias Sárbogárdi Jolán) regénye, *A test angyala* is ezt a stratégiát alkalmazza, bár reflexív gesztusai látszólag rögzítik, merevvé teszik, állandósítják azt, amit a könyv „imitál".

egy hirtelen problematikussá vált cselekvésemet, a beszédet ismerhetem meg. Feltárul egy tér, amely azelőtt nem látszott, a szöveg olvasása hozta létre. A megismerő embernek pedig elemi vágya, hogy értse, s ugyanakkor érezze, vagyis hogy „tudja", mi történt, hogy mi az a másik, ami nélkül nem tud meglenni és hogy milyen viszonyban áll vele. Szeretné birtokolni ezt a teret, amelyben lakoznia kell. De ez nem megy könnyen, a próbálkozások ismételten kudarccal végződnek, vagy legalábbis mindig marad még valami feltáratlan. Ez a tér valószínűleg egybeesik a Berszán által javasolt gyakorlás terével, mely szintén csak az újra és újra próbálkozással lakható be. Ha ez „az odafordulás (. . .) kizárja a szavakat és a gondolatokat", vagyis nem reflexív (ezért nem is sikerülhet teljesen a folyamat racionális eszközökkel történő leírása, egy ponton túl már óhatatlanul metaforák segítségére van szükség), akkor ebben a tekintetben megegyezik az automatikus működésekbe bocsátkozó alany tudati állapotával. Különbség viszont, hogy aki a kontemplatív figyelésben gyakorolja magát, az igyekszik „*ébren* odafordulni, *lélekteljesen* ott lenni és feltétel nélküli odaadással *következetesen* ott maradni" (kiem. tőlem, Zs. A.).

Berszán „gondolat- és vágycsend"-ről beszél (Berszán, i.m. 28.) a kontemplatív kiüresedésre hivatkozva. Vajon összeegyeztethető-e ez azzal, hogy az olvasó öntudatlan automatizmusok tömkelegével felvértezve, tehát egyáltalán nem „pőrén" lép be a szövegbe?

Berszán kétféle kontextusban használja a „kiüresedés" szót. Egyfelől pozitív értelemben, amikor arról beszél, hogy az üresség tesz leginkább nyitottá mindarra, ami velünk vagy körülöttünk történik; másfelől pedig negatív értelemben, amikor a szokások ürességéről, tartamszegénységéről van szó. Úgy tűnik, hogy ez a kétfajta üresség összeegyeztethető egymással. Kibékítésükre azért is szükség van, mert a teljes kiüresedés, s az ebből adódó maximális nyitottság nehezen képzelhető el. Bejáratott működéseink bizonyos mértékig háttérbe szoríthatók ugyan, például a szöveg egy-egy bravúrja által, melyekre azért tudunk ráhagyatkozni, mert ismert szokásainkra nem kell külön figyelmet fordítanunk (feltéve, hogy nem azok játsszák éppen a „másik" szerepét). A két ürességfogalom együttesét *önfeledtség*nek nevezhetnénk,[7] nem feledve azonban,

7 Harald Weinrich (Weinrich 2002. 15.) beszél ennek a szónak a kétértelműségéről. A „Selbstvergessenheit" változó értékhangsúlyára hívja fel a figyelmet. Kafka poétikájában kizárólag pozitív felhanggal szerepel ez a szó, „a test és a lélek teljes feltárulkozását" jelenti. E feltárulkozás azt jelenti: anélkül, hogy felszámolnám, átengedem magam az impulzusoknak.

hogy csak nagyon ritka esetben sikerül automatikus működéseinkből kizökkenve új késztetések irányába mozdulni. Többnyire öntudatlanul is a beidegződött működések regiszterében mozgunk. Ezért lesz nehéz a kifejezetten (nyelvi és mentális) sablonokból építkező alkotások befogadási folyamatában olyan réseket találni, amelyekben az automatizmusok reflektálatlan működése, illetve a kanonikus reflexív értelmezés mellett helye van, helye lehet a rituális olvasásnak.

Az első fejezetben, Tandori versei mentén haladva azt figyelhetjük meg, hogyan rajzolódik ki a nyelv, pontosabban hétköznapi nyelvhasználatunk mint megfigyelt történés, melyet az irodalom sohasem körülhatárolt tárgyként, hanem állandó rajzásában mutat be. Már a Tandori-versekben találunk kliséket, frazeológiai kövületeket, a következő fejezetben vizsgált Parti Nagy-szövegekben viszont csupa ilyen megszilárdult nyelvi alakzattal találkozunk majd. A nyelv szépirodalmi alkotásokban tematizálódó törvényszerűségeinek talán nem csak az a hatásuk, hogy a befogadó hol egyértelműen reflektálatlan, hol pedig egyértelműen reflexív magatartást képes magára ölteni; ha van, akkor a kettő közötti résben van esély a Berszán által javasolt rituális olvasásgyakorlatok kipróbálására. A harmadik fejezet, melybe a mentális reprezentációk – Parti Nagy írásai kapcsán is játékba hozott – hálója fog átvezetni, az elmében rögzült szemantikai kapcsolódások rendszerét kutatja Bodor Ádám írásainak olvasása közben.

A szó magánya. Tandori-olvasatok

Tandori Dezső 1973-as kötete, az *Egy talált tárgy megtisztítása* azért is jó terepnek ígérkezik a vizsgálatunkhoz, mert a nyelvi automatizmusokat is hasznosító kötet első és második fele más-más fajta szövegeket tartalmaz, és ezek külön-külön emblematikusnak tekinthetők az utóbbi néhány évtized magyar irodalmára. A „gesztusversekben"[8] elsősorban (neo)avantgárd törekvéseket figyelhetünk meg, a prózaversek pedig a tudatfolyam és a későbbi minimalista próza stílusának erezetét engedik kitapintani.

A kötet címében szereplő „talált tárgy" fogalma első látásra a ready made-eket, például a Duchamp által kiállított vécékagylót juttatja eszünkbe. Mi legyen ezúttal a könyv által felmutatott objet trouvé?

8 Szabó Szilárd kifejezése (Szabó 1998. 32.)

A kötet ismeretében azt az értelmezési javaslatot teszem, hogy a „talált tárgy" metaforát ezúttal a közönséges nyelvre, a nap mint nap automatikusan használt szavakra, szóelemekre értsük. A köznyelvet ugyanis nem mi hoztuk létre, és nem is fizettünk meg (értékéhez mérten) érte: „úgy találtuk". Tandori ezt a nyelvet, ennek leggyakoribb viszonyszavait, állandóan ismétlődő morfémáit, írásjeleit, a határozatlan és általános névmásokat, vagyis az inkább egymásra, mint a világ dolgaira utaló/utalt nyelvi elemeket tisztítja meg: mindenekelőtt az alapszófajoktól, azután a referenciátlanságuk látszatától, legfőképpen pedig a figyelmetlenségünktől. Mintegy kiállítja nap mint nap kimondott szó- és mondattöredékeinket. A verseskönyv *intézménye* képezi azt a keretet, amelyben használati tárgyakból műalkotássá minősülnek át ezek a beszédfoszlányok, s eddigi elhanyagoltságukkal szemben gazdagságukat fitogtatják. A cím József Attila-allúziója, mely szerint a talált tárgy az élet maga, megerősíti a köznapi, bejáratott szavaink értékének hangsúlyozását. Annál is inkább, hogy a használatban megkopott, észre sem vett nyelv talált tárgyként „visszaadása" a Tandori-kötet címében a megtisztítás, piedesztálra emelés gesztusához kapcsolódik.

Radnóti Sándor szerint „megütközést kelt a szövegek közelsége a mindennapisághoz. (...) A lekicsinyítés, az eljelentéktelenítés iróniája uralkodik" bennük. A versnek a jelentéktelenhez leereszkedésében ő a polgárpukkasztás gesztusát látja: „Mindez szokatlan nekünk... Tandori mostani versei minden tekintetben idegenek a magyar lírai hagyományoktól. (...) Egész listát állíthatunk össze olyan elemekből, amelyek megbotránkoztatják a magyar olvasót." (Radnóti 1980. 213.) Megkopott szavaink azonban azt is képesek megmutatni, hogy az esztétikai elvárásokkal vértezett olvasó milyen nehezen viseli, ha – művészet címszó alatt – reflektálatlanul használt nyelvével, automatizmusaival kényszerül szembesülni. És segítene választ keresni arra a kérdésre is, hogy „Mi líra még?"[9]. Sokan írtak már a Tandori-versek metapoétikai jellegéről, közülük Menyhért Annát idézem: „Tandori mindenképpen sokat segít az olvasónak abban, hogy a költészetről alkotott fogalmairól elgondolkodjon." A Tandori-versek arra figyelmeztetnek, hogy „leírási és olvasási szabályok és az ezekre való reflektálás nélkül nem létezik írás és olvasás" (Menyhért 2000. 252.). Vagyis segítenek tudatosítani mindennapi nyelvhasználatunk szabályszerűségeit és reflektálatlanságát, melyek a műalkotások alapfeltételei is egyszersmind. Mintha azt állítanák ezek

9 Radnóti tanulmányának címe (Radnóti 1980.).

a versek, hogy sablonjainkból, egyszerű mondatainkból már azáltal műalkotás lesz, ha olvasásukat a ráfigyelés *gesztusával* társítjuk. *Az amatőrség elvesztése* (Tandori 1995. 90–94.) például arról győz meg, hogy egy nyelvi képződmény automatikus létrejötte és a rá koncentrálás gesztusa között olyan tér képződik, amelynek irodalmi jelentősége van:

– bár nem mondom, hogy ez volt az első
BÁR NEM MONDJA, HOGY EZ VOLT AZ ELSŐ
ilyen eset, de hogy akkor nem mehettem vissza
ILYEN ESET, DE HOGY AKKOR NEM MEHETETT VISSZA...

Alföldy Jenő így jellemzi „Tandori észjárását": „emeljük föl életünk üresjáratait olyan magasságba, mint ahol régi nagy eszméink voltak, de immár mindenféle heroizálás nélkül, az élet egésze, a lét önértéke iránti alázattal. Becsüljük meg életünk... apróságait!" (Alföldy 1989. 262.) Érdemes felfigyelni megállapításának termékeny önellentmondásosságára, melyben bizony nem „mindenféle heroizálás nélkül" emeltetnek „magasságba" üresjárataink és apróságaink. Ha „az élet egésze, a lét önértéke iránti alázattal" közelítünk hozzájuk, akkor komoly értéket tulajdonítunk nekik. Úgy vélem, Alföldy ahhoz hasonló értelmezést végez, mint jómagam, amikor a kötetcím magyarázásakor a köznyelvi elemeket műalkotássá emelő gesztusként olvastam a „talált tárgy megtisztítása" szerkezetet. Vajon sablonjaink ilyenfajta használata milyen funkciókat hoz játékba? Ha megunt (a posztmodern korban „vállalhatatlan") eszményeink helyébe állítjuk őket, akkor talán arra hívják fel a figyelmünket, hogy továbbra is eszményeket keresünk? „Megszoktuk, hogy a költészet az áhítat, rajongás, igézet, eszmélet, felháborodás, akarat, vágy, szerelem, félelem és remény, a különböző szenvedélyek és társadalmi harcok nagy kérdéseivel foglalkozik." (Uo.) Alföldy felsorolásához – a megszokott (tehát leváltandó?) témák közé – költészettani eszményeket is kapcsolhatnánk.

A Tandori-kötet nagy részét kitevő „gesztusversek" tehát mindennapi nyelvünk egy-egy gesztusának „eszményi" működését mutatják fel. Kiválasztják, kinagyítják és – paradox képességeiket fitogtatva – gyakran a visszájukra is fordítják azokat. A nyelv azáltal válik láthatóvá (átlátszatlanná) ezekben a jelversekben[10], hogy a szavak referenciát váltanak: reprezentációik helyett saját maguk, illetve más nyelvbéli funkciók válnak a referenseikké. Ezt a leginkább azzal érik el, hogy nagyon ritkán

10 Fogarassy Miklós kifejezése (Fogarassy 1996. 24.)

fordul elő bennük az alapszófajok (főnév, ige, számnév) valamelyikéhez tartozó kifejezés. Ezek közül csupán a névmás játszik nyelvükben jelentős szerepet – az örök helyettes, amely nem képes közvetlenül jelölni fogalmakat, mindig a kontextus segítségére utalt. Ha azonban a kontextus sem szolgál egyértelmű referenciális vonatkozásokkal, a névmás akkor sem szűnik meg szomszédaira mutogatni: viszonyszókra (pl. névutók, módosítószók) vagy akár egyszerű képzőkre, jelekre. Az olvasó úgy érzi, hogy körben forog. Mert egy világszerű képződmény helyett „csak" a nyelvi háló rajzolódik ki előttünk. Ezúttal nem az a fontos, hogy mit fogtunk ezzel a hálóval, hanem a csomói, ágbogai keltik fel érdeklődésünket:

– Hogy hol? Hát alighanem a –
Csak ugyanoda érdemes.
Ha ugyanott nem is. (*Az estély*, Tandori 1995. 18–20.)

A nyelvi működések megközelítése az *Egy talált tárgy megtisztítá*sában szinte versenként más-más módon történik, mintha a nyelv élveboncolása során mindig más-más „szervet" vizsgálnánk. *Az estély* című versen belül is szinte szakaszonként újabb váltás történik: mindennapi nyelvhasználatunk titkait kutató szilánknyi (Fogarassy) „esettanulmányok" sorjáznak. Közhelyeinket, szokásainkat egy, az elvárásainknak ellentmondó fordulat nem kizökkenti, hanem inkább túlhajtja:

– Majd még, majd még!
S kívánom, hogyha nem, hát mégse!

Fordított paradoxonnak is nevezhetnénk ezeket a bravúrokat: a szöveg formailag ellentmondást készít elő, de az ellentétes pozíciókban elhelyezkedő szavak ismétlik egymást. Nekünk kell megkeresni a rést két azonos szó eltérő jelenései között. S minthogy „szétfeszítésük" nem kevés szellemi munkával jár, a hatványra emelt automatizmus szövegbeli tere – az irodalom tere – tudatosul bennünk. A „jelentéktelen" szavak (határozatlan névmások, módosítószók), melyekről először az derült ki, hogy nincs konkrét, referenciális vonatkozásuk, hirtelen tág lehetőségeket nyitnak: a semmi helyett egyszerre mindent jelentenek.

A nyelvi sablonok eluralkodása *Az innenső és a túlsó part* (45.) című versben jut el az egyik lehetséges végletig, melyben a szavaknak csupán a szófaji funkciója jelenik meg:

I.
Kérdőszó; jelző (határozó);
(lét-) ige (feltételes jelen); névmás (3. sz. „részes");
időhatározó.

A vers II. része még ezt is tovább tudja fokozni: két sora az előző szakasz szavainak *hiány*ából áll. Mindegyik helyén egy-egy számot találunk, melyeket lábjegyzetek magyaráznak a következőképpen: 1.) Hiányzó kérdőszó; 2.) Hiányzó jelző (határozó) stb.

Vas Istvánnak sikerül egy megvilágító erejű hasonlatot találnia arra, ahogyan ez a versnyelv működik, mikor Antonioni *Nagyítás* című filmjének egy jelenetéhez társítja a korai Tandori-költészetet: „egy pályán bohócszerű maskarák (...) teniszeznek – ütő és labda nélkül. Mozdulataik (...) mutatósabbak voltak, gondolom, mint ahogy a legszebb versenyben is lehetnek. (...) ez az árnyjáték bizonyosan érdekesebb és gyönyörködtetőbb volt, mintha igazit néztem volna végig." (Vas 1978. 182.) A nyelvi mechanizmusok, szintaktikai funkciók tényleg ennyire látványosan csupaszodnak le, nagyítódnak ki, mutatkoznak meg a kötetben. Abban viszont nem egészen értek egyet Vas Istvánnal, hogy mindez a gondolatiság rovására történne. Szerinte „Tandori költészetének értéke (...) nem a gondolatiság,[11] inkább azok a formai, pontosabban nyelvi, nyelvtani eszközök", amelyekkel „előbb-utóbb csak kedvet kap (...) labdába ütni, levegő helyett." (183.) Szerintem nem hiányzik, amit Vas hiányol. A „formaiság" nem szorítja ki a „gondolatiság"-ot, éppen ellenkezőleg: kifejező ereje és árnyalatgazdagsága igen számottevő. Legfeljebb egészen nyilvánvaló lesz, hogy a „talált értelem" sohasem a(!) megtalált üzenet. Idézzük ismét *Az estély* egy passzusát:

– Valahogy jól-
esik, ebben megállapodhatunk, de hogy
valahogy esik
jól, ebben már –

Ezek a sorok olvashatók a tudálékosság paródiájaként is, hiszen a jólesőségnek nincsenek fokozatai – valami vagy jólesik, vagy nem. Továbbá azt is elmondhatják ezek a sorok, hogy a szokványos megállapításokban nem működik a figyelmünk, nincsenek vélemény(különbség)ek, de alig-

11 Menyhért Anna már idézett tanulmánya említi, hogy több értelmezője is felrója Tandorinak, hogy verseiből „a lényeg kimarad". Példának Almási Miklóst és Aczél Gézát említi. (Menyhért 2000. 255.)

hogy kissé elmozdul a fókusz – ezúttal szórendváltás történik, s az igéről a határozószói értékű névmásra tevődik át a hangsúly –, máris tér nyílik, amit odafigyeléssel próbálunk kitölteni. Ha pedig úgy akarjuk megérteni a versszakot, mint a nyelvi elemekről szóló „esettanulmányt", akkor ezt is kiolvashatjuk belőle: a 'valahogy' és a 'jólesik' szavak között a nyelvben jelentőségbeli megkülönböztetés van, s ebből fakadóan kifejező hatásuk nem egyforma mértékű, illetőleg nem ugyanolyan típusú. A 'valahogy' puszta feltűnése nemigen ér el hatást, kiemelő nyomatékra van szüksége ahhoz, hogy az olvasó ráfigyeljen – ezért a sorkezdő helyzet vagy a szomszédos „erősebb" szó szemantikai bizonytalanságot keltő széttördelése („esik jól"). Ha úgy tetszik, a 'valahogy' szavunk elesettségéről, mellőzöttségéről, nyelvi drámájáról is szól ez a vers.

Ha jól értem, a nyelvi elemekkel való intenzív foglalkozásból adódó megszemélyesítésekre figyel fel Szabó Szilárd is, amikor „Az ember vagy tér formájú grammatikai személyek küzdelmé"-ről, „az ide-oda verődések"-ről beszél (Szabó 1998. 31.). A *Horror* című versben még jobban érzékelhető, hogy a nyelvileg megképződő világban a szavak saját személyiséggel bírnak:

> Akkor inkább
> el
> gat-getek
> rémületemben. (Tandori 1995. 22.).

Ebben az esetben a képzőknek a szótő hiányából adódó magánya válik láthatóvá. Úgy tűnik, mintha önbizalomhiányos „fogyatékosként" húzódnának meg a kontextus ép – ragozott, képzett és tővel ellátott – szavai között. Meglehet, hogy ez a magárahagyatottság a tövek bosszúja a gyakorító képzőkön, amiért oly sokszor gyengítették jelentésüket (nem mindegy, hogy pl. valaki határozottan ír, vagy csak írogat). Egy másik lehetséges olvasat azt mutatná meg, hogy a rémület dadogást, ismétlési kényszert, szervetlen szerkezeteket gerjeszt.

A berendezkedés drámájának a 'valami' a hőse:

> Hogy emlékeztesse rá: »ide még jön valami« – odatett valamit.
> (Tandori 1995. 33.)

Nemcsak határozatlan, hanem azáltal is elszakad a lehetséges a tárgytól, hogy a 2. és a 3. sorban más-másra vonatkozik, anélkül hogy tudhatnánk, mire. Szinte lebeg a térben: egy olyan térben, amely azáltal válik érzékelhetővé, hogy nincsenek lekötve a jelentések. Ami nem jelenti

azt, hogy hiányoznának a versből. Olyan, mintha ebben a versszakban a határozatlan névmás végre önálló érvényt szerezne magának: a két „valami" eloldódik referensétől, és minden mástól elfordulva egymás helyét tartják. (Persze ez – miként az eddig vázolt többi kísérlet is – csak egy lehetséges értelmezés a sok-sok közül.)

Mindenesetre a Tandori-féle nyelvi anatómialeckék folytatódnak:

mi mondható róla
mondható róla (*Egy kövület forgatókönyve*, Tandori 1995. 43.);

és:

»De ami nem a kezdet, nem a kezdet.« *(Az estély)*

Első olvasatra úgy tűnik, hogy a tagmondatoknak szilárd, határozott jelentésük van. De hogy a kijelentés ismétlődése ne torkolljon tautológiába, az olvasó (amennyiben eddig meggyőzőnek találta Tandori retorikáját) arra kényszerül, hogy szorosabban olvassa a szerkezetet. Legalább két olyan különböző jelentést kell felfejtenie, melyek egymás metaforájává, értelmezőjévé, illetve alanyává-állítmányává válhatnak. Ezáltal a jelöltek megsokszorozódnak, ami végül a nyelvi jelölők jelölttől való függetlenüléséhez vezet. A legutóbb idézett verssorhoz hasonló *legyezőversek* tagmondatai egymásra csukódnak, s így válnak a mechanikus ismétlődést tematizáló költői kísérletekké. Az untig ismertben talált érdekességek – *nyisd csak szét* a legyezőt –, az azonosságokban rejlő különbségek felfedezésére késztetnek.

Tandori kiállítás-kötete a mindennapi beszéd „mostohagyermekeit" vonja reflektorfénybe, s ezáltal a nyelvünk pórusait képes megmutatni. A viszonyszavak jelentőségének kiemelésével a mindenkori cselekvés és létezés pragmatikai feltételeit hangsúlyozza, avagy a nyelv szerepét az élőlények, tárgyak és mindennemű dolgok egymás közti viszonyainak kialakításában. Úgy látszik, hogy a viszonyoknak nemcsak a megkonstruálásához, hanem az eltörléséhez is a működő nyelvre van szükség (nem a fogalomszavaira). A fókuszba állított tárgy vagy szubjekum kinagyítását leginkább a körülmények eltüntetése munkálja:

Még hogy mid-hogyanod!
Még hogy mikorod-holod! *(Az estély)*

Ott leszek
hol nélkül,

te is,
mikor nélkül.

Kettőnk közül
majdnem szemközt ülök le.
(*Egy találkozás megbeszélése*, Tandori 1995. 23.).

A diskurzus Tandori-féle analízise az írásjelek performanciájára is többször felhívja a figyelmet. Olykor szinte meghatározásokra késztet, például arról, hogy mi egy zárójel és mekkora lehet a hatalma. A *Halottas urna két füle e. e. cummings magángyűjteményéből* című versnek a „nem olyan fontosat", a már kimondott lényeg járulékos magyarázatát bújtató zárójelek korszakalkotó nyitójelekké változása révén a végtelent, a mondhatatlant sikerül befognia:

)
(
(Tandori 1995. 30.)

Olyanok ezek a gesztusversek, mint egy pantomimművész mutatványai: nyelvgyakorlataik a mimus mozdulatait idézik, bejáratott gesztusainkkal és hozzájuk való viszonyunkkal szembesít bennünket. Ezek a mozdulatok soha nem használnak konkrét tárgyi elemeket, fejünkben mégis könnyen összeállnak a mindennapokból jól ismert akciósorokká. Hatékonyságuktól „megtisztítottan" rutinjuk – máskor észrevétlen – logikáját mutatják be. Például az ismert, gyakori idézetekre épülő parafrázisokban, melyek a nagy horderejű üzenet ejtésével azok puszta kliséit visszhangozzák:

A fűnyírógép (odakint)
Villanyborotvám (odabent) (*Kant-emlékzaj*, Tandori 1995. 26.);

»Isa pur... Milyen por van.« (*Az estély*)

A szerző számíthat arra, hogy olvasói ismerik az idézetet és tudják ütköztetni a tiszta ész illetékességi területét kijelölő határokat a puszta térelválasztással, vagy a „por" szó kétféle, nem ugyanolyan súllyal bíró használatát.

A kötet második felében helyet kapó, már a Tandori-korpusz következő köteteit előkészítő „élményversek" (vö. Szabó 1998. 39.) csak látszólag különböznek oly nagy mértékben, problémátlan megképződésüket itt is meggátolják a szövegek (gyakran tudatossággal kérkedő) el-

idegenítő stratégiái. Az *Életrajzi töredék* (Tandori 1995. 50–52.) így kezdődik: „1946-ban/ (1947-ben? legalább 1947-ben, de még/ semmi esetre sem 1945-ben)...". A továbbiakban pedig a gombfoci-tanulás körülményeiről is minden apróságot megtud az olvasó, csak azt nem, hogy miben is állt pontosan a gombfocizás akkoriban. Az *Egy konstelláció megpályázása* (Tandori 1995. 37.), mely annak dacára, hogy már a Fogarassy által „szövegverseknek" nevezett terjedelmesebb művek irányába mutat, továbbra is ahhoz tartja magát, mint a következő egysoros:

Ugyanez elmondható bármiről. (Tandori 1995. 47.)

Hiába a sok felsorolt körülmény és megannyi jellemző jegy, a szavak csak burjánzanak, és referencia nélkül fonódnak egymásba. Nem áll össze egy azonosítható alany, nem tudjuk meg, milyen növény az, amelyről olyan sok információt kaptunk. A szavak puszta megsokszorozódása nem vezet biztos jelentéshez. Az életrajzi versek a főnevek és tulajdonnevek sorolásával ugyanoda vezetnek, ahova a csupa viszonyszavas versszilánkok, csak éppen az ellenkező irányból. A nyelvi működések burjánzása takarja el azt a referenciát, amelyre hivalkodóan vonatkozni „akar".

A tulajdonnevek irodalmi műben betölthető funkciói, melyek a későbbi minimalista prózában lesznek nagyon gyakoriak, már ebben a kötetben feltűnnek. A tulajdonnév valóságvonatkozása a köznapi használatban – látszólag – ellentétes a határozatlan névmásokéval. Ha nem is ugyanazt értjük mindannyian a „Budapest" szó alatt, de egész biztosan létezik jól körülhatárolható helyen egy konkrét város, amely erre a névre hallgat. A következő idézet tulajdonneveihez azonban az olvasó nagy valószínűséggel nem fog konkrétabb jelentést társítani, mint a 'tér' vagy az 'utca' köznevekhez:

szólnunk kell
a Plac Trzech Krzyzyre torkolló, innen nyíló
utcákról: a Wiejskáról, a Brackáról,
a Mokotowskáról, a Zurawiáról, a Hozáról,
a Ksiazecáról, az Aleja Ujazdowskijeről,
s miután ezeket megemlítettük,
tágítani kell valamelyest a kört,..., és így tovább
(*Egy talált tárgy megtisztítása*, Tandori 1995. 116–130.)

Azáltal, hogy ezek a nagybetűs szavak konkrét (bár általunk soha nem ismert) valóságvonatkozást sejtetnek, nagymértékben akadályoz-

zák a szöveghelyre irányuló interpretációs tevékenységünket. Ezért nem látok olyan paradoxális különbséget a „jel"- és „szövegversek" között, mint például Fogarassy Miklós (Fogarassy 1996. 24.). A szavak megsokszorozódása, illetve önálló szegmensekre tagolódásuk következtében a referenciák elveszítik körvonalaikat, s megint csak a köznapi nyelv működését – ezúttal mint fecsegést – állítják piedesztálra. A szövegversek további fontos jellemzője, hogy a beszélő folyton reflektál az írottakra, s ezzel gyakran elbizonytalanít, illetve abban leszünk egyre biztosabbak, hogyan ne olvassuk a szöveget:

de világos volt
már a (az? elő kellene venni a térképet)
(hegyek megnevezése) hegyek közt is, de annak
nem volt semmi köze a tengerhez
(ugye, milyen hosszadalmas?. . .) stb.
(*A lélek és a test – nagy ének és kis ének*, Tandori 1995. 140.)

A kötet versei – különösen, ha egymás kontextusában olvassuk őket – a nyelvi funkciók titkait faggató művekként értelmezhetők. Megidézik a szavakat egymás és lehetséges jelentettjeik sűrűjében, leginkább a nyelvhasználók által elhanyagolt funkcióikban, s ezzel elidegenítik őket megszokott valóságvonatkozásaiktól, inkább az elcserélhetőségüket, egymásrautaltságukat hangsúlyozzák. Az *Egy szó alibije. (Az Országh-szótárból)* című vers (78–81.) „verbális hőse" – mintha átragadt volna rá Tandori „szófukar" cinizmusa – legszívesebben kimaradna a versből, mindenből. Azzal menti ki magát, hogy helyette úgyis vannak más szavak, amelyek elmondják, amit neki kellene elmondania.

A kötetben hangsúlyos helyet kapó önreflexivitás-probléma – mely leghivalkodóbban talán az *Egy vers vágóasztalá*-ban (106–115.) jelentkezik – ugyancsak a referencia nélküli nyelv magányát exponálja, ezúttal öntükröző magába-fordulás formájában. Ez azonban lehet az öntisztítás rítusa is: miközben a beszéd elemei eloldódnak mindattól, ami nem a sajátjuk, lehetővé válik a színtiszta stilizálás. Mert Tandori minden ízében tapintja a nyelvet, Rimbaud-hoz híven ő is az ujjai között pörgeti az ábécét[12], de úgy döntött, hogy nem engedi a sivatag homokjával elkeveredni a betűket. A legegyszerűbb szavakat, szótöredékeket is szinte metafizikai régiókba emeli, miközben ügyel arra, hogy a pátosz visszaszorításán is hatékonyan munkálkodjék:

12 Vö. Tandori Dezső: *A. Rimbaud a sivatagban forgat.* In: Uő: 99–101.

Néha a várakozás
tól teljesen el
térően tör
ténik, néha viszont mégis a várakozás
nak meg
felelően történik, most már csak azt kel
lene tudni; mikor hogy tör
ténik... *(A. Rimbaud a sivatagban forgat)*

Az irodalom helye. Amint az a Parti Nagy-olvasás segítségével kirajzolódni látszik

„Klisék nélkül aligha képzelhető el Parti Nagy Lajos költészete, hiszen fő vonzereje éppen ezek »áthangszerelésében« rejlik." (Keserű 2003. 126.) Gyakran olvashatunk ehhez hasonló megállapításokat a Parti Nagy-recepcióban. Keserű József szerint „a nyelvi esetlegességeket felszínre hozó beszélő tudatosan vállalt dilettantizmusa", „a rétegnyelvek és közhelyek alkalmazása" és „a beszélt nyelv hibáinak a kifigurázása (...) manapság nagyon markáns poétikai vonulat ismérvei"-nek számítanak. E vonások mentén teszünk kísérletet mi is néhány Parti Nagy-szöveg befogadás során kirajzolódó tereinek artikulálására.

A recepció megkerülhetetlen közhelyeihez tartozik e szövegek parodisztikus jellegének hangsúlyozása is, ami annyiban kapcsolódik a jelen dolgozat kérdésköréhez, amennyiben segít meghatározni a szövegekben megnyilvánuló beszélő pozícióját. Mert míg az elemzett Tandori-versek beszélőjével többnyire lehetséges az olvasó azonosulása, a Parti Nagy-szövegekben megszólaló éntől elhatárolódunk. Részben azért, mert beszéde gyakran tartalmaz rétegnyelvi elemeket, részben pedig mivel olykor bevallottan, olykor bevallatlanul „nyelvi szempontú bajai vannak" (Parti Nagy 1996a. 27.), miként Sárbogárdi Jolánnak, az *Ibusár* című darab szerző-szereplőjének. Mindannyian ismerjük az infantilis fenyegetőzés kliséit („Van egy fekete öves haverom...", Parti Nagy 1996b, 114.) vagy a szakállas vicceket („Nincs ronda nő, csak kevés alkohol.", uo. 117.), de általában nem ismerünk magunkra a kijelentéstevőkben, mivel társadalmi-kulturális hátterüktől elhatárolódunk. A parodisztikus távolságtartás másik stimulusa az, hogy a szövegek többnyire nem szó szerinti, változatlan formában idézik kliséinket, sem pedig az iskolában

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

tanult, s így közhellyé váló verssorokat. Az idézett sablon kifigurázása új képződménnyé alakítja a használattól megkopott nyelvi funkciót, s ez a leleményes kifordítás az olvasótól megkülönböztetett virtuóz szerzőhöz kötődik. Lássunk két, mára már közkeletű sort a *Szódalovaglás* című kötetből[13]: „Hass, alkoss, gyarapíts: s a haza jókat derül!", és: „Magyar, tudat hasad! Mink világosnál alszunk. Ez már így marad." (Parti 2000. 209., 213.). Az olvasók nagy hányada valószínűleg már rég nem emlékszik az eredeti vers címére és szerzőjére, azt azonban pontos architextus ismerete nélkül is tudja, hogy kanonizált, nagy magyar versekről van szó;[14] nyelvi emlékezetében a „Magyar, hajnal hasad!" és a „Hass, alkoss, gyarapíts: s a haza fényre derül" sorok még aktiválható állapotban vannak. Parti Nagy különös érdeme e reflektálatlan, olykor pedig egyenesen passzív tudás „újrahasznosítása".[15]

A következő vers első sora változatlan formában idéz egy megszokott udvarlási formulát (ehhez hasonlókkal a Tandori-szövegekben is találkoztunk), a második sor azonban teljesen a visszájára fordítja a hozzákapcsolt jelentést:

van az arcodban valami
egy vasaló
és te azzal díszelegsz
vissza élve egy vasaló
a hajadat igazítsd rá legalább
vagy mi
és fogyasztod az áramot... (Parti 2000. 268.).

Az első két sor „trükkje" egy halott metafora újjáélesztésének mechanizmusán alapszik, amit különféle populáris alkotások is gyakran

13 A dolgozatban idézett Parti Nagy-versek mind az 1990-es, *Szódalovaglás* című kötetből származnak, de az *Esti kréta* című gyűjteményes kötetben is megjelentek, s az oldalszámokat innen adom meg.

14 Bár ez sem áll minden esetre; a következő idézetek Vörösmarty-, illetve József Attila-allúzióját maguk a szereplők, s valószínűleg egyik-másik olvasó sem ismeri fel egyértelműen: „Edina lopva rámosolygott az utca színfoltjára, az idős hegedűs bácsira, aki ma oly' szokatlanul korán kezdte szép zeneszámait, s a »nyűtt vonót«..." (Az, hogy idézőjelbe tette a szintagmát, Sárbogárdi Jolán esetében korántsem jelenti azt, hogy tudatosan egy ismert versbeli szószerkezetet idézne, csak azt jelzi, hogy olyan különösen és ismerősen hangzik.); „Jó reggelt kívánok, kezit csókolom, Edina! Olyan pontosak vagyunk, ahogy a Csillag ragyog az égen. Persze, csak úgy érdemes!" (Parti Nagy 1997. 6., 7.)

15 Egészen az újrahasznosított papír, műanyag flaskák és a bádog dobozok mintájára.

felhasználnak. Az ilyen metaforikus kifejezések elsődleges jelentése régen elhalványult, s a nyelvhasználók már csak az eredetileg másodlagos jelentést érzékelik. Az 'eszi a kefét' például azt jelenti, hogy idegeskedik, bosszankodik. Az elsődleges jelentés felélesztésével azonban humoros hatást lehet csiholni a kopott metaforákból. Egy reklámplakát ezzel a szlogennel reklámozta a festékeket, tisztító eszközöket, egyebek között pedig keféket is árusító üzlethálózatot: „Ne egye, vegye!" A plakáton egy férfit látunk kefével a szájában.[16]

Minthogy a Parti-versekben az ilyen mindennapi szellemességek mechanizmusaival is gyakran találkozunk, maradjunk még egy keveset technikai fogásaiknál. A *Lopott csókok* című Truffault-filmben összekoccan két autó. Kiderül, hogy a gépkocsivezetők ismerik egymást, erre az egyik kárvallott azt mondja a másiknak: „Örülök, hogy végre *összefutottunk*." A metafora betű szerintivé tételének ez a trükkje a viccekben, karikatúrákban, rajzfilmekben vagy könnyűzenei számok szövegében is sokféle változatban visszaköszön. Könczey Elemér egyik karikatúrája[17] emberi fejet ábrázol, benne egy csigát. A csiga háza úgy válik egyúttal az ember agyává is, hogy a várt spirál helyett a félreismerhetetlen tekervényekkel mintázott. Nem nehéz rájönni, hogy olyan valakivel állunk szemben, aki „csigalassúsággal" gondolkodik. Egy nem túl szellemes színházi plakát pedig feltűnően hiányos öltözetű nőt ábrázolt *A meztelen igazság* című humoros előadás illusztrálásaképpen. Ugyanerre a sémára épül egy rajzfilmes példa, amely azonban dinamikus történetben alkalmazza a trükköt: Buggs Bunnyt sarokba szorítja üldözője, egy vadászkutya. A biztos zsákmány tudatában azzal henceg, hogy éhségét egy nyúlhúsos szendviccsel fogja csillapítani. A nyúl kihasználja a „szendvics" betű szerinti jelentését, azonnal a MacDonalds-hoz társítja, sürögni-forogni kezd, előkerül egy asztal, gyorsan megteríti, kendőt köt a kutya nyakába: így tereli el a figyelmét arról, hogy egyszerűen bekaphatta volna őt.

Parti Nagy Lajos is gyakran életre kelti a kopott metaforák elhalványult jelentéseit, ő azonban ezt leggyakrabban azzal éri el, hogy szereplői nem tudják helyesen használni az állandósult szószerkezeteket. „Még nincs a számládon minden" – olvassuk a *Mauzóleum*ban. Máskor

16 Más lapra tartozik, hogy mitől lehet sikeres, és mitől szánalmas egy ilyen poén. Egyáltalán nem nyűgöz le az említett fogással élő kereskedelmi videoklip, amelyben az eladók a földön keresgélik a kamatot, merthogy az olyan „kicsi", hogy alig látszik.

17 Könczey Elemér: *Szöveg nélkül*. Erdélyi Híradó Kiadó, Kolozsvár, 2002. 24.

a beszélő két hasonló értelmű szólást vegyít össze („egy füst alatt két legyet" (Parti Nagy 1996a. 34–35.)), vagy helytelenül használja a szokványos fordulatokat: „nem engedett szabad folyást emlékei megrohanásának" (Parti Nagy 1997. 11.); „Lassan eszemet veszítem idegileg..." (Parti Nagy 1996a. 33.).

Ezeknek a szereplőknek az elméje tartalmazza ugyan a különféle témákhoz, jelentésekhez kapcsolódó nyelvi szerkezetek elemeit, de csak hiányosan vagy torzultan sikerül összeállítani belőlük az ismert alakzatot, mikor egy hívószó gépiesen beindítja a beszélő nyelvi emlékezetét. Így aztán rendkívül lazán kapcsolódnak „állandósult szerkezetekké": „Fölveszik a jegyzőkönyvet, na, tégedet meg, Rigó János, anyja neve, büntetésből felakasztunk. Gyászolják gyermekei, felesége, kollégái. Na?..." (Parti Nagy 1996b. 136.) Azoknak a szereplőknek a beszédében működik a legtöbb ilyen mechanikus összeférc elés, akik a hivatali stílust igyekeztek – mindhiába – elsajátítani, például foglalkozásuk gyakorlása közben, mint Hamuhó Ödön, a díjbeszedő. Ha Hamuhó urat megsértik, elméjében kigyúlnak a „megsért" szimbólumhoz kapcsolódó „becsületsértés" és a „becsületembe gázol" feliratú lámpácskák, de mivel nem eléggé gyakorlott még e formulák használatában, tévedésből összevonja őket: „Becsületsértésembe gázol." (Parti Nagy 1996b. 64.) Egy másik mondata ugyanilyen mechanikus komputáció folytán sikerült ilyen formájúra: „Határozott fellépésemre testileg föllök." Hamuhó a hivatali stílus nyelvtani szerkezeteit is megpróbálja utánozni, mikor az igék főnevesítése által próbál személytelenséget, s ezáltal hitelesebb objektivitást kölcsönözni kijelentéseinek: „Tanúval tudom igazolni krémes vevését. Kérem ezek után szociális helyzetének nem helyt adni!" (64.)

A Parti Nagy-figurák olyan hibákat is ejtenek a „választékosság" kedvéért, amelyek idegen nyelv használatakor szoktak előfordulni, mikor a kifejezések jelentése nagyjából világos a beszélő számára, de a nyelvtani kapcsolóelemekkel (pl. vonzatok, ragok, névelők helyes használata) gyakran bajban van. *A test angyalá*-nak férfi szereplője a „tányérjára »temetkezik«" (Parti Nagy 1997. 13.), Margittay Edina pedig nem fiatal volt és egészséges, hanem „fiatal volt az egészségtől" (9.). Anyuska az igekötő szükségtelen használatával reflektál beszédpartnere karikírozott stílusára: „Ezek a szavak a te kikulturált szájadból..." (Parti Nagy 1996a. 13.)

A Tandoriéhoz hasonlóan a Parti Nagy-szövegek is hozzájárulnak a viszonyszavak és toldalékok irodalmi karrierjéhez, különösen a felülstilizált mondatok „mellékes" nyelvtani elemekkel folytatott játékaiban. „Mellékesnek" azért nevezhetők, mert halmozásuk, megváltoztatásuk

vagy elhagyásuk nem gátolja a megértést: „puderáld magad" (Parti Nagy 2000. 162.), „látványra és hallványra is kevés" (201.), „olykor magától könnybe láb" (266.). Különösen a magától értetődő, s ezért elhagyható nyelvi „együttjárások" esztétikai potenciálja meglepő. A használatukban kialakult rutinnak köszönhetően az olvasó képzeletben könnyen pótolhatja a versből „rímkényszer miatt" kihagyott nyelvi elemeket, s így érzékelni tudja a két variáns ütköztetéséből fakadó hatást. Az ilyen folytatható megszakítások mellett jól bejáratott nyelvi mechanizmusaink azt is lehetővé teszik, hogy a versbeszéd bizonyos szavakat eltorzítson. Az így keletkező nyelvi karikatúrákban ugyanis könnyen felismerjük az eredeti szót, és élvezettel játsszuk egybe groteszk mimusával. A torzítás egyik fajtája az, amikor egy aktuális formájában értelmetlen szóban két különböző értelmes szó vonódik össze: „mosajognak" (290.), az idő „cirmai", „liedérc" (163.). Olykor a kontextus segít észrevenni a rejtőzködő szót: „megrendülésre írta legszebb műviét" (197.). Az idézetbeli második torzulás pedig a verssor jambikus lejtését hivatott erősíteni. A rím és ritmus játékos szó-átalakító hatásával is gyakran találkozunk:

a foszló plázsmelegben
heverni elmeredten
ahol a barna pőtyös
katicák rajja kőröz
ahol a pléden áfony
virágzik macska nyáfog
s lopózni egyre beljebb
hogy orcád sem jegelhedd (163.).

Ebben a versben a felvállalt „jambuskényszer" mellett az a formaigény is alakított a szavakon, hogy a formailag kitüntetett sorok összeillő nőrímekben végződjenek. Máskor a ritmus magának az utánzott sablonnak a szerepét is betöltheti Parti Nagynál. A következő példa Petőfi *Szeptember végén* című versének időmértékes ritmusát használja az olvasóban könnyen felidézhető olyan mintázatképpen, amely aztán minimális szemantikai kapcsolat mellett is a változatok értelmi kontrasztjaira tudja terelni a figyelmet. A hosszú és rövid szótagok eredeti daktilikus – mások szerint anapesztikus – rendeződésének köszönhetően elég a sorokat kezdő 'még' szó megismétlése, az eredeti változat többi szavának inkább csak a „morái" ismétlődnek:

még látszik a fölhő hogy futkoz a tájon
még barna babáját bontja a lomb
még megmeg iramlik hogy megse megálljon
fogadban a plomb (176.).

Az alulstilizált szövegek képzavaraiból adódó logikai hibákat is automatizmusaink igazítják helyre. *A test angyalá*ban azt olvassuk, hogy Ilonka néni megigazítja kontyát „kicsattanó, pirospozsgás feje felett" (Parti Nagy 1997. 8.), és mégsem értjük úgy, hogy a néni feje szétpattanóban van. Egy gyors gesztussal helyreigazítjuk magunkban a tópus félrecsúszott „kontyát", s már nem aggódunk a néniért. Vagy mikor azt olvassuk: „Az óramutatón már a délután képei peregtek, mikor gondolataiba' merülve lassan ment az idő" (15.), rutinos gyorsasággal szereljük szét a mondatot és a környező mondatokban fellelt szereplő körül már összeáll is a kép: délután van, Edina gondolkodóba merült, és úgy érzi, lassan telik az idő. Ha tovább követjük a történetét, láthatjuk, hogy miután „telefonra lesz figyelmes" (vagyis telefoncsörgésre), a „berregést felvevésével szakítja meg" (de nem a berregést, hanem a telefonkagylót veszi fel) (15.). Bármennyire torz (tévesztésekkel teli) legyen is *A test angyala* narrátorának a szövege, képesek vagyunk megérteni a mondandóját. Egy közbeékelődő teret látunk kibontakozni a használt nyelvi regiszter és a jelentések síkja között, amely arra csábít minket, hogy minél tovább elidőzzünk benne, s megvizsgáljuk máskor észrevétlen eseményeit.

Az olvasó mindig érzékeli a szintaktikai átkötések hiányát, a képzavarokat, a szokványos kifejezésmódok zavarait vagy összekeveredését, de nem biztos, hogy mindegyikre reflektál, nem biztos, hogy mindegyik problematikus helynél elidőz, megpróbálja felfejteni a szöveget, s miután gondolatban megnevezte a hibát, ki is javítja a rosszul megfogalmazott szerkezeteket. Érzékeli például a „kétséget sem fért hagyni" szerkezetben (15.) a nyelvi vétséget, de lehet, hogy megelégszik ezzel az észrevétellel, nem korrigálja magában a szöveget („kétség sem fért hozzá" vagy „nem hagyott kétséget afelől"). Inkább arra figyel, hogy a szövegek beszélőinek nyelvében idegenek a bonyolultabb szerkezetek, nem sikerül helyesen illeszteniük a kontextusba azokat, de ezt ők vagy nem ismerik fel, vagy nem akarják elismerni.

Érdekes példákat találunk a szavak szövegkörnyezetbeli otthontalanságára, ha az Ibusárt forgatjuk. Sárbogárdi Jolán színdarabjában „a *róka*lelkű gróf *hirtelen* mozdulattal fölránt a szökőkút mellett egy *rejte*kajtót. Az *áporodott, kígyóteringette* fülkében *kém*rádiót látunk, mely *baljós* fé-

nyekkel villog. Talpighy *fondorkodva* tekeri a kart, és fölveszi a *halálos* kapcsolatot." Mintha Jolánnak csak az lett volna a fontos, hogy a gróf a szövegben mindenfelé szétfröcskölje sötét attribútumainak hordozóit, ezúttal történetesen jelzők formájában. Csak így lehet szinte teljesen esetleges, hogy melyik jelző melyik főnév mellé kerül. A szöveg „védekezik" a gonoszság attribútumával szemben, ezért sem engedi szervesen szintagmáiba rendeződni az álnokság fogalomkörébe tartozó kifejezéseket.[18] Mint ahogy a szerző sem tud kimozdulni saját perspektívájából az ellenszenves figura beszéltetésekor, így aztán Talpighy gróf a saját nézőpontjával teljesen ellentétes nézőpontú mondatokat fogalmaz. Például ezt mondja: „A hont elárulom". Paradox módon az ilyen összeférhetetlenségek képesek legjobban feltárni a nyelv olajozott működésekor rejtve maradó mechanizmusokat. Mielőtt elméleti modellek segítségével is megvizsgálnánk azokat, álljon itt még egy jellegzetes példa.

A „Sárbogárdi Jolán" által írt lányregényben a főszereplők minden megnyilvánulását egy sajátosan „rózsaszín" perspektívából látjuk. Margittay Edina, a „modern", „csinos, sőt feltűnően szép, kultúrált fiatal lány" „kisportolt léptekkel" halad az épületek övezte Váci utcán. A cipője is „könnyű" és egyáltalán: minden kellemes, illetve mintaszerű, ami csak vele kapcsolatos (Parti Nagy 1997. 5, 6.). Munkahelye a „napfény koszorúzta Marketing-iroda", főnöke atléta alakját „rásimuló öltöny" fedi kiegészítőkkel, (7.), s a kedvese is „összehangoltan mozgó férfi" (21.). Edina gyerekkorában teniszezett és „ritmikus sportgimnasztikára" járt az intenzív német- és angolórák mellett. Most pedig, „miközben kisportolt, rövid körmű ujjaival a kávét kavargatta, gondolatai támadtak". (9.)

Hogy mi történik a szövegek ilyenfajta példákban exponált mechanizmusaiban, azt a kognitív pszichológia segít megvilágítani. A megismerést modelláló klasszikus elméletek a *szimbólum* fogalmából indulnak ki, mivel a reprezentáció alapját szerintük a mindig valami másra utaló jelek képezik, a megismerőkészséget pedig a *szimbólumfeldolgozás* eredményének tartják. Az általuk vázolt rendszer elvont, nyelvszerű és *logikus elvek* alapján építkező. Az utóbbi tizenött-húsz évben azonban tért hódítottak a konnekcionista elméletek is, amelyek hálózatszerűnek tekintik a mentális reprezentációk szerkezetét. E szerint a modell szerint a világról való tudásunk egymás impulzusaitól függő csomópontok aktiváló vagy gátló kapcsolatai mentén írható le.

18 L. még Parti Nagy-marginália. In: *Lkkt* 1. 3–4. 66–67.

Egyik elmélet sem tekinthető kizárólagos érvényűnek, de mindkettő mellett kísérletekkel igazolt tudományos érvek szólnak. Az olvasás közben működő nyelvi sablonok vizsgálatában a konnekcionista hálózatok elmélete tűnik használhatóbbnak, melynek modelljeiben nincsenek alá- és fölérendeltségi szintek, hanem csak egyszerű kapcsolatok, a csomópontok közötti viszonyok pedig *címkézetlenek*: elménkben például a 'sötét'-hez egyaránt kapcsolódnak az 'éjszaka', a 'világos', a 'fekete', az 'alagút', a 'szájüreg' stb. reprezentációk anélkül, hogy valamilyen logikai hierarchiába rendeződnének. A rendszert párhuzamos aktiválás és versengés jellemzi, vagyis valamely bemenetet követően műveleteink egyszerre több elem irányában konvergálnak, és mindig annál fogunk megállapodni, amelyik korábbi ismereteinknek vagy az aktuális kontextusnak köszönhetően a *legaktívabb*. Számolnunk kell még a *szemantikai előfeszítés* hatásával, vagyis azzal, hogy olvasás közben egy csomópont hamarább aktiválódni fog, ha annak a hálózatrésznek egyikmásik csomópontja, melyhez tartozik, előzőleg már aktiválódott. Ebben a rendszerben a tanulás a hálózat súlyviszonyainak a beállítását jelenti, amely hasonlóságot mutat a pavlovi, begyakorláson alapuló kapcsolatteremtéssel. A tanulás során az izgalmi mintázat bizonyos együttjárásai rögzülnek. A tudás vagy az emlékezés folyamata tehát *nem* valamiféle *racionális* működés, hanem egyszerű, önmagukban akár jelentés nélküli elemek aktiválása, amely „buta" hálózatok modelljeiben is megvalósítható. A radikális konnekcionizmus ennélfogva olyan feldolgozást tulajdonít a megismerő rendszernek, amely a *tudatos* Én számára *nem áttetsző*.[19] Szimbólumok helyett pedig *séma*kat tételez, amelyek tárgyak, élőlények, helyszínek, érzelmek és cselekvési minták csomópontjai között teremtenek kapcsolatot.

Egy korábban idézett Parti Nagy-versben, ahol a „könnybe láb" szerkezettel találkoztunk, úgy sikerült kipótolnunk a hiányt, hogy korábbi tapasztalataink alapján egy ismert sémát hoztunk működésbe. Például: azért tulajdonítottuk a szemnek a könnybe láb*ad*ást, mert olyan tapasztalatunk csak nagyon ritkán van (ha van egyáltalán), hogy „láb" lép (vagy áll) a könnytócsába(n). A test angyalának szerzője is csupa rögzült mintázatú sémákból építi fel a történetet. Margittay Edina szép, érzékeny lány, aki állandóan ájuldozik és szanatóriumban kezelik, mert szerelmi csalódás következtében depressziós; szülei gazdagok, apja fontos kiküldetés-

19 A szakirodalom – Andy Clark nyomán – a szimbólumfeldolgozást nevezi áttetszőnek.

ben van „Bombayban" (pl. 5.). Ha *A test angyala* szerzőjét, Sárbogárdi Jolánt azonosítjuk az Ibusár azonos nevű vasúti pénztáros főszereplőjével, megértjük, hogy miért társít ilyen „idealizált" képzeteket a felsőbb osztályok, a finom társaság tagjainak életviteléhez: szereplői folyton sízni járnak, fiatal korukban különféle sportokat űztek versenyszerűen, állandóan elfoglaltak, mert konferenciákra utaznak, és nagyon hamar szert tesznek a doktori címre, melynek rövidítése a szövegben mindig, nyomatékosan, nagybetűvel szerepel: DR. *A test angyala* olyan benyomást tesz, mintha a konnekcionista hálózatnak csak egy részét használná fel; a többit pedig – különösen azt, amelyben az alpári minőségek találhatók – egyáltalán nem. A szövegben túltengnek a pozitív értéktartalmú kifejezések, a mondatok redundáns halmozódásukba fúlnak: a portás bácsi „rámosolygott a teremtésre mosolyogva" (6.). Hát ezért kerül a cím alá műfaji megjelölésként a „habszódia".

Szilágyi N. Sándor *a szolidáris értékek vonzásának* nevezi azt a jelenséget, amikor „pozitív értékjelentésű szavak asszociációszerűen más pozitív jelentésűekkel kapcsolódnak össze, és ugyanígy a negatív jelentésűek más negatív jelentésűekkel. Ennek következtében bizonyos előfeltevések (preszuppozíciók) alakulnak ki, és ezek alapján a megfelelő elvárások is, olyan értelemben, hogy ha valami egy bizonyos vonatkozásban pozitív, akkor ez szinte hozza magával azt a feltételezést/elvárást, hogy más (sőt minden más) vonatkozásban is annak kell lennie. Ilyen módon két nagy (. . .) befelé strukturált tömb jön létre: az egyik a pozitív jelentésű szavakat fogja össze, a másik a negatív jelentésűeket. Ezek mint tömbök állnak szemben egymással, és ennek következtében értékjelentés tekintetében az egyes tömbök minden egyes tagja szemben állhat a másik tömb minden egyes tagjával, még akkor is, ha denotatív jelentésük között semmiféle kapcsolat nincs." (Szilágyi 1997. 12.) Szilágyi a „szép, de buta" típusú kijelentéseket említi példaként. *A test angyalá*ban is egy „idős, ám kedves" portás bácsi jelenik meg. Logikailag semmiféle ellentét nincs az 'idős' és a 'kedves' tulajdonságok között, a beszélő kizárólag a szolidáris értékek vonzása miatt használja az *elvárástörlő* „ám" kötőszót.

A beszéd automatizmusaiból adódó nyelvi hibákat is jól lehet magyarázni a konnekcionista hálózat működésével. Abban a félmondatban, hogy Edinának „önfegyelme ellenére folyton föl kellett néznie [a kedves férfira], mint a mágnes" (Parti Nagy 1997. 14.), a csomópontok közötti viszonyok címkézetlensége igazolódik. A *szerelem–vonzás*, illetve *a tekintet vonzása–mágnes* csomópontok akkor is aktiválódnak, ha

az elemek *logikus* összefűzése gondot okoz a beszélőnek. Másutt Edina alig mer felpillantani „elpiruló szégyenében" (13.). A *szemekkel–bámulnőt–illetlenség*, valamint a *szégyen–elpirulás* csomópontok aktiválódnak a beszélő mentális regiszterében, de a kapcsolatok logikai-szimbolikus *„címkézése"* közben hibák csúsznak be. Ha a logikailag helyes relációktól durván eltérő szövegbeli kapcsolatok dacára mégis megértjük a mondatot, ezt sémáinknak, tapasztalati tudásunknak köszönhetjük, valamint annak, hogy a mi elménkben levő konnekcionista hálózat is valószínűleg a szövegből kirajzolódóhoz hasonlóan szerveződik.

Vajon milyen mértékig lehet egy szöveget roncsolni a megértés ellehetetlenítése nélkül? Ha a trópusokat és a retorikai anomáliák többi fajtáit is figyelembe vesszük, azt mondhatjuk, hogy az irodalom helye éppen ez az elválasztó tér, amely a még megmaradó értelem és az azt (is) hordozó lehetséges szövegvariációk között nyílik az írás és olvasás gyakorlatában.

A Parti Nagy-szövegeknek csupán azokat az aspektusait vizsgáltuk, amelyek a „költőietlen" nyelvi sablonok poétikáját munkálják. Csupán jelzésszerűen szeretnék felvillantani két olyan példát is, amelyek a konnekcionista hálózat más tájain képződtek. Paparuskának, a *Mauzóleum* egyik szereplőjének Úristen-leírásából idézek: „Kreol bőre van, szép szőke haja... Niké cipője..." (Parti Nagy 1996b. 134). A „roncsolt" márkanév a mitológiai hagyomány mintázatainak köszönhetően szerepelhet az olvasó konnekcionista hálózatának „isten"-csomópontja közelében. A szöveg itt kétféle – a beszélő sztereotípiáit, illetve az olvasó „isten" fogalomhoz fűződő asszociációit tartalmazó – hálózat(rész) egységeit aktiválja párhuzamosan. Olykor pedig az is előfordul, hogy egy verssor a hálózat puszta textúrájáról rajzol kognitív térképet: „kötőszövet kötőszó has és könyvkötő" (Parti Nagy 2000. 193).

Mit iszik a tehén? A konnekcionista paradigma

Két előző dolgozatban (Zsigmond 2002. és 2003.) már foglalkoztam a Bodor-írásoknak azzal az aspektusával, amely egy, az automatizmusoknak is helyet engedő olvasat felől tárul fel. Az egyiket (*Miből rakjuk össze a hántott nyírfatörzs illatát? Egy Bodor Ádám szövegei által előhívott olvasásalakzat felvázolása.* In: szerk. Gábor–Selyem 2002.) azzal az ígérettel zártam, hogy a vázolt Bodor-olvasat elméleti (például kog-

nitív pszichológiai) vonatkozású kapcsolódási pontjaira egy következő dolgozatban még visszatérek. A továbbiakban erre teszek kísérletet.

A korábbi szövegektől eltérően Bodor Ádám prózájában ritkán mutathatunk rá a nyelvi sablonok explicit játékára. Úgy tűnik, hogy nyelvünk szokványos együttjárásai itt nem játszanak olyan fontos szerepet, mint azokban a Tandori- vagy Parti Nagy-írásokban, amelyek felhívják a figyelmünket az ilyen automatizmusok nyelvünkben, világértésünkben betöltött szerepére, s ezáltal befolyásolják befogadói viselkedésünket. A Bodor-szöveg (Bodor 1978 és 1992) nem épít látványosan a befogadók nyelvi reflexeire; hagyja, hogy különféle olvasásmódokban gyakorolják magukat, s közben a szövegbe rejtett hangsúlyosabb jelölők révén aktiválja a mindenfajta megközelítésben érvényesülő mentális sémákat. A Berszán által javasolt rituális olvasásnak az automatizmusok aktiválódása előtti és utáni kétféle hatás kibékítésében (a különösség érzékelése utáni újra- és újraolvasási késztetés nyomán) juthat szerep.

A Bodor-történetek úgy tüntetnek ki néhány jelentéshordozót, hogy közben figyelembe veszik a tárgyak, tulajdonságok, érzetek elmebeli reprezentációinak egymáshoz kapcsolódását, sőt ezeknek a kapcsolatoknak az erősségeit is. Noha az elbeszélésnek kulcsszavai annyira belesimulnak a szövegkörnyezetbe, hogy első olvasásra egyszerű helyszínt, időpontot jelölő terminusoknak látszanak, gyakori előfordulásuk, valamint a szöveg további olyan elemei, amelyek denotatív jelentéseivel nem mutatnak összefüggést, de *valamilyen* feltűnő hasonlóság mégis összekapcsolja őket, mégis egészen más irányba terelik az értelmezést. A *Sinistra körzet*ben (és a *Megérkezés északra* című kötet jó néhány novellájában is) kulcsszerepet játszanak a következő kifejezések: *észak, hold, éjszaka, deres ösvény, üveg(szilánkok), eső, sínek, megfagyás, hal, fényes tálca, állomás, márványpánt* (mint síléc hagyta nyom), *fejsze éle, harmat.* Könnyen észrevehető, hogy valamennyi tartalmaz közös jelentésösszetevőket, mint például 'hideg', 'nedves', 'fénylik', 'magány'... Ezek a reprezentációk egy konnekcionista hálózat azonos részének csomópontjai, melyet a felsorolt szavak aktiválnak. Ha tehát olvasás közben rendre a kiemelt szavakkal találkozunk, azok – anélkül, hogy reflektálnánk hatásukra – azonnal előhívják elménkben a vázolt sémához tartozó érzetek emlékeit.

A *Régi képeslap* című karcolatban (Bodor 1978. 20–22.) egyetlen közös jegy (csomópont) szervezőerejét figyelhetjük meg. „Az első bekezdésben fakó ház, szürke, kopottbarna sziklák tűnnek elő (a felsorolás nem önkényes, a szöveg sűrűn egymást érő, vöröses/sárgásbarna színű-

re kikevert elemeit veszi számba), majd rozsdás szegek, anyák, érctől rozsdás föld, kicsi sárga és rózsaszín virágok között jókora piritrögök. A régi drótkötélpálya csigáinak bezsírozása következik a sorban. Bádogbödön, régi vashámor, benne az éjjel-nappal dohogó tűz vörös fényköre. Sár, a szürke és barna kövekre vizelő kocsis, újra zsíros bádog, csigazsírozó. Habosat vizelő lovak, elvörösödő kisasszony, amint a piritrögök fölé hajolva mondja: »Né, arany. Né, ezüst.« Alkonyodik – és a karcolat fő (a szavak »mögött« húzódó) vonulata meg is van. Valószínűleg ez az implicit »színdömping« adja a szöveg régi képeslapot idéző atmoszféráját. Még egy-két hasonló jelsor (a nedvességé például, ami gyakori Bodornál – ennek a sár, vizelés, csorgó a főbb építőelemei), s a »karcolat« (akvarell?) összeállt." (Zsigmond 2003. 418–419.).

Egy Parti Nagy-vers mintha ugyanezt a játékot űzné (még a szín is ugyanaz, amit fő csomópontként aktivál):

rozsdavíz
az égre fölmart lombozat
mint korrodált edény az ég
kisüti zsíros csillagát (Parti Nagy 2000. 182.)

Azt hiszem, akad még rajtam kívül olyan olvasója ennek a versnek, aki, ha két nappal az olvasás után fel akarja idézni magában a sorok jelentését, a „rozsdá"-ra, esetleg a „zsír"-ra és az „ég"-re emlékezni fog, de többre nemigen.[20] Nem mindig keressük meg olvasás közben a logikus kapcsolatokat a részletek között, főleg ha egy vers sok szóképet és elferdített szót tartalmaz, s azokat folyton váltogatja. Gyors, reflektálatlan olvasás közben úgy teszünk, mint *A test angyalá*nak elbeszélője, aki a restelkedő lány leírásakor nem próbálja meg az aktivált relációk logikáját grammatikai szerkezetekben leképezni, hanem egyszerűen azt mondja: „Pirult lángba" (Parti Nagy 1997. 20.) – és mi nemcsak, hogy jól megértjük a mondatot, hanem derülünk is furcsa, de határozottan „kifejező" tömörségén.

20 Ivanov a maradandóság szempontjából rangsorolja az emlékezet elemeit (Ivanov 1977. 252.): legtovább az öntudatlan automatizmusok maradnak meg az emlékezetben, amelyeket az ismétléses begyakorlás útján szerez az ember (a Parti Nagy-versben is ismétlődik a rozsda és az ég reprezentációja, még ha különböző szavak jelölik is azokat), azután az érzelmi emlékezet következik, a helyekre és a formákra vonatkozó képi emlékezet után pedig az idő emlékezete: a külső és belső folyamatok rögzítése, az események és gondolatok dinamikája. Ezért nem látható át mindig elsőre egy narratív szöveg idő- és cselekményszerkezete.

Bodor-olvasatomhoz közel áll az a vizsgálati mód, ahogy Barthes a *Sarassine* című Balzac-novella elemzéséhez kezd: „*Mulatság, Saint-Honoré negyed, palota:* megannyi jelentéktelen információ, mely látszólag belevész a beszéd *természetes* sodrába. Valójában e vonások célja az, hogy az álmodozás szövetéből kiemeljék a Gazdagság képét, melyet többszörösen »citálnak« a szó bikaviadalokon használatos értelmében, ahol a *citar* a torreádor dobogását, hajladozását jelenti, mellyel a bikát tőrbe csalja. Ugyanilyen módon idézi a beszéd a jelentettet (a gazdagságot), anélkül, hogy egyetlen szóval említené. Ebben a tünékeny megidézésben, a tematizálás e rejtett és diszkontinuus módjában, áramlás és felvillanás e váltakozásában a konnotáció *viselkedésmódját* érjük tetten. A szémák látszólag szabadon lebegnek, apró, jelentéktelen információk galaxisát alkotják, melybe semmiféle rangsort nem olvashatunk bele. A narráció technikája impresszionisztikus: a jelentőt apró nyelvi részecskékre bontja, melyek csak összenőve képeznek jelentést (...) Minél nagyobb a szintagmatikus távolság két konvergens információ között, annál ravaszabb a mű. A szöveg valamilyen fokú impressziót kelt: fontos, hogy a vonás könnyednek tűnjön, mintha közömbös lenne, hogy elfelejtjük vagy sem, ugyanakkor odébb, más alakban megjelenve már emlékként kell jelentkeznie." (Barthes 1997. 37.) A *nőiesség* szémája például a legkülönfélébb jelölők formájában tűnik fel a novellában: a *Sarassine* „-e"-jében, festményekben, lágy hangokban, szoborban, táncban, csábításban, elutasításban stb. Amiket Barthes szémáknak nevez, azok Andy Clark kognitív pszichológiai modelljében a reprezentációk apró építőkövei vagy mikroreprezentációk (Pléh 1996. 25., 27.). Paul Smolensky elmélete is hasonló léptékű elemekre irányítja a figyelmet, az ő elképzelését fogjuk követni.

Smolensky nem tartozik a radikális konnekcionisták közé, teóriája a kettős elméletek közé sorolható, melyek a hálózatok kapcsolaterősségeit, illetve a szimbólumfeldolgozást előnyben részesítő vizsgálódásokat közelítik egymáshoz. Az általa bevezetett *szubszimbolikus paradigma* „kifejezés azt akarja sugallni, hogy a kognitív leírások olyan entitásokból épülnek fel, amelyek a szimbolikus paradigmában használt szimbólumok *alkotórészeinek* felelnek meg; ezek a finom felbontású alkotórészek *szubszimbólumoknak* nevezhetőek, s azonosak a konnekcionista hálózatokban található egyedi egységek aktivitásaival. Azokat az entitásokat, melyeket a szimbolikus paradigmában jellegzetesen szimbólumokkal reprezentálnak, a szubszimbolikus paradigmában jellegzetesen nagyszámú szubszimbólummal reprezentálják. Ezzel a szemantikai kü-

lönbséggel együtt jár egy szintaktikai is. A szubszimbólumokon nem történik szimbólummanipuláció: egy numerikus – és nem szimbolikus – komputációban vesznek részt. A szimbolikus paradigma azon műveleteit, melyek egyetlen különálló operációból állnak (pl. egy előkeresést a memóriából) a szubszimbolikus paradigmában nagyszámú, sokkal elemibb (numerikus) művelet eredményeként valósítják meg." (Smolensky 1996. 91–92.).

Smolensky a szimbolikus paradigma által kedvelt elemzési szintet *konceptuális szint*nek, a szubszimbolikus paradigmáét *szubkonceptuális szint*nek nevezi; ennek nyomán különböztettem meg a *konceptuális* és *szubkonceptuális olvasás*t (Zsigmond 2003). Az emberi viselkedésnek csupán egy része alapul tudatos szabályalkalmazáson. Másik része – amely közelebb áll az állati viselkedéshez – a begyakorlott mozgásokat, illetve a spontán nyelvi megnyilatkozást irányítja, s ez biztosítja a problémamegoldáshoz, illetve a játékhoz szükséges intuíciót is. Smolensky *intuitív processzornak* nevezi, s szerinte ez a „felelős az emberi viselkedések hatalmas szeletéért: az észlelésért". (95.) A reflektálatlan, észlelő olvasás működését is ez vezérli. Ahogyan a látás a képek, a szaglás pedig az illatok észlelését biztosítja, a nem konceptuális szinten végbemenő olvasás szemantikai gócok izgatásával idézi elő a szubszimbólumok együttesének mentális „érzékelését". Az intuitív processzor konnekcionista hálózat, melyben az aktuálisan aktivizálódó csomópontoknak és a kapcsolaterősségeknek van döntő szerepük, nem a tudatos irányításnak vagy a rendszerszerű építkezésnek. Smolensky definíciója szerint „egy szubkonceptuális konnekcionista dinamikus rendszer, amely nem engedi meg a teljes, formális és pontos konceptuális szintű leírást". (99.)

A reflektálatlan olvasás során tehát a szöveg csomópontokat céloz meg és azok kapcsolatait aktiválja az olvasó mentális regiszterében. Távol áll ettől az olvasási formától a szavak denotátumainak, a szövegegységek *jelentés*ének és logikai kapcsolódásuknak a felfejtése, mint ahogy a műegész *igazság*ának keresése, a „megérkezni" akarás is. Az egymásra utaló szemantikai egységek aktiválódása, melyet gyors kihunyás, majd újabb csomópontok és kapcsolatok aktiválása követ (az ismétlődések játékát is beleértve), a *szemantikai izgatás* jelentékeny műveletének tulajdonítható. Mindennapi beszédünkben és cselekedeteinkben is előfordul, hogy az értelem helyett ideiglenesen az automatikus vezérlés veszi át az irányító szerepét. Ezt olyankor vesszük észre, amikor az elkezdett mondat vagy mozdulatsor annak ellenére folytatódik, hogy normális körülmények között az elme már új parancsot adott volna ki az előző vi-

selkedés megszüntetésére és az irányváltásra. Előfordul például, hogy túlmegyek a második emeleten, ahol lakom, és csak a harmadikon veszem észre, hogy nem jó helyen járok. Ugyanígy az utcán is megesik velünk, hogy nem állunk meg annál az üzletnél vagy hivatalnál, ahová igyekeztünk, hanem tovább megyünk az úton, amelyen nap mint nap járni szoktunk, s csak tíz-húsz méter után vesszük észre, hogy a mai célunkat túlhaladtuk. Vagy ha két-három ajtót kell naponta ki- és bezárnunk, előfordul, hogy miután a hazafelé vivő jól ismert úton automatikus „vezérlésre" váltottunk, az ajtóban elhibázzuk a döntést: a munkahelyi kulccsal akarjuk kinyitni a lakásunk ajtaját. A telefonálóval is megtörténik, hogy csak akkor veszi észre, hogy a szülei helyett a barátját tárcsázta, amikor az már fölvette a kagylót.

Verbális szinten a reflektálatlan működések egyik jellegzetes példája az, amit oly sokszor kárhoztatnak kárvallott elkövetői, akik új kedvesüket véletlenül a régi kedves nevén szólítják. Ilyenkor nem föltétlenül az történik, hogy a beszélő összetéveszti a két személyt, vagy képzelete a régit varázsolja elébe, mert a gondolatai folyton annál a másiknál járnak. Lehet, hogy a régi név jelölete egy idő után már nem az illető személy volt (pl. Juli), hanem 'az, akivel szeretek együtt lenni'. Így ha most Mónit, az új barátnőt szólítja véletlenül Julinak, talán nem is annyira büntetendő, ahogyan a legtöbbször megtorolják. Könnyebben elfogadjuk a mentséget, ha tapasztaltunk már olyasmit, hogy egyik gyerekünk/diákunk nevét véletlenül összecseréljük a másikéval: nem magukat a személyeket tévesztjük össze, csak egyszerűen az a név azt is jelölte, hogy: 'a gyerekem', 'kedves diákom', s ez okozta a bakit, melynek másik változata a becenevek átvitele egyik személyről a másikra. Előfordul, hogy egy hozzánk közel álló személyt (például a testvérünket) úgy szólítjuk meg, ahogy csak a párunkat szoktuk. Vagy a gyereket becéző szót viszük át a feleségünkre, illetve fordítva (kicsim, mókus, angyalkám, kicsi bogár stb.). A becéző szót és a személyt, akire alkalmazni szoktuk, nem egyszerű jelölő-jelölt viszonyban kell elképzelnünk egymással. Ha 'a feleségem' és 'a gyerekem' mentális reprezentációi egy hálózat csomópontjai, és mindkettő egy-egy egységnyire helyezkedik el a 'szeretett lény' csomóponttól, érthető, hogy a becéző szó kimondásakor mindkét személyre gondolhatunk és fordítva. Egészen úgy, mint mikor új főnökünket többször is a régi felettesünk címével illetjük, például „tanár urat" mondunk „főszerkesztő úr" helyett. Ezért is egy hálózatrész szomszédos csomópontjainak aktiválódása a felelős: az egyik csomópont

'az a személy, akit tisztelek', a másik pedig 'akivel vigyázni kell, mert hatalma van fölöttem'.

Ezekből az „elszólásokból" kiderülhet, hogy elménkben mely kapcsolaterősségek dominálnak. Amikor *reflektálni* próbálunk gondolatainkra, érzéseinkre, tetteinkre, vágyainkra, gyakran hamis képet kapunk magunkról. Ezért elménk automatikus kapcsolatrendszerét is jó időnként működés közben megfigyelni, mert így korábbi énképünket korrigáló elemekkel fog gazdagodni önismeretünk. Néhány játékos gyakorlat is alkalmas lehet arra, hogy egyet-mást megtudjunk magunkról. A következő például azt deríti ki, hogy melyik gyümölcsöt tartjuk a gyümölcs kategória prototípusának: „Gyorsan, gondolkodás nélkül válaszolj a felszólításokra! Mondj egy gyümölcsöt! – Alma. – Milyen színű? – Piros." A magyar nyelvhasználók több mint 95%-ánál a „gyümölcs" kategória (hálózati csomópont) legaktívabb kapcsolódása ebbe az irányba történik: *piros alma*. Egy másik feladat: „Mondd gyorsan egymás után, hogy fehér, fehér, fehér, és ha közben kérdezlek, azonnal válaszolj! – Fehér, fehér, fehér, fehér, fehér... – Mit iszik a tehén? – Tejet." Mert konnekcionista hálózatunkban a „fehér", „tehén" és „iható" csomópontokhoz egyértelműen a „tej" reprezentációja kapcsolódik. Azt is megfigyelhetjük, hogy ezek a kapcsolatok címkézetlenek, vagyis például a tehén–tej kapcsolódáshoz elménkben nem tartozik hozzá szorosan, hogy miben áll ez a reláció (hogy tudniillik „adja", és „nem issza"). „Fel kell hagynunk azzal a hittel, hogy a logikai algebra törvényei a sajátosan emberi gondolkodás törvényei" – írja Pléh Csaba, Hofstadterre hivatkozva (Pléh 1996. 20), aki szerint a sajátosan emberit a *szubkognícióban*, vagyis az észlelésben kell keresnünk. Steven Pinker, az elme komputációs elméletének propagálója is csatlakozik hozzájuk: „precíziós intelligenciánk az információfeldolgozás egyre kisebb ágenseivé vagy hálózataivá bontható le. A legalacsonyabb szinteken a lépéseknek olyan automatikusnak és elemzésmentesnek kell lenniük, mint a legoktalanabb állat reakciói (...) Nincs olyan racionális lény, aki a legalacsonyabb szinteken is szabályokat használna; ez végtelen regresszióba torkollana. Egy bizonyos ponton a gondolkodó egyszerűen csak *végrehajt* egy szabályt, nem is tehet másként: ez az, ahogy az ember szereti, a magától értetődő, az egyetlen helyénvaló és természetes viselkedés – egyszóval ösztön." (Pinker 2002. 180.) Másutt az elemi konnekcionista hálózatrészek logikus ítéleteinkkel szembeni elsőbbségéről beszél: „Földrajzi ismereteinket nem egy nagy mentális térképben őrizzük, hanem sok kisebb térképben, melyeket a viszonyaikról alkotott állítások szerveznek össze." (281.)

Amennyiben az elme konnekcionista módon való elképzelése helytálló, vajon milyen szabályszerűségek határozzák meg, hogy mely egységek mely egységekhez kötődnek? A legkézzelfoghatóbb magyarázatot ezekre a kapcsolódásokra a tapasztalati tényező adja, a valóságban tapasztalt együttjárások. A valószínűséget olyan heurisztikák határozhatják meg becsléseinkben és döntéseinkben, amelyek az (induktív) logikai úton kapott eredménnyel nem egyeznek. Ilyenek például az egyszerű felismerésen alapuló hasonlósági és oksági heurisztikák. „Az emberek egy helyzet valószínűségét a helyzetben szereplő események közötti oki kapcsolatok erősségére alapozzák" (Atkinson 1995. 256–257.), még akkor is, ha a kis erőfeszítéssel megtehető logikai út más eredményhez vezet.

Akadtak filozófusok és irodalmárok, akik a konnekcionista rendszerhez hasonló szerveződést tulajdonítottak fogalmainknak – lásd például a Locke és Berkeley által képviselt asszocianizmust.[21] A reflektálatlan olvasás közben tapasztalt szétszórtságélményről, melyet a Bodor-szövegek kapcsán vizsgáltunk, Kantnak is megvolt a véleménye: „szigorú álláspontja szerint például a féktelen regényolvasás olyan tevékenység, melynek következtében a szellem hozzászokik a szétszórtsághoz, s lassacskán végleg alkalmatlanná válik a gondolkodásra". (Weinrich 2002. 117.) Rousseau a Barthes-féle széma-fogalommal leírható tapasztalathoz („a szöveg valamilyen fokú impressziót kelt...") és a Smolensky-féle szubszimbólumok aktiválódásához hasonló megfigyelésről számol be, bár az idézendő rész nem olvasási tapasztalatról, hanem az önéletírást megelőző emlékezésről értekezik: „Meglehet, vallja be könnyű szívvel a szerző, hogy életének tényleges eseményei közül sokat elfelejtett, ám az eseményekhez tapadó érzelmi értékek, legyenek azok pozitívak vagy negatívak, olyannyira mélyen bevésődtek Jean-Jacques, az ember emlékezetébe, hogy ha írás közben feleleveníti őket, hasonló megrázkódtatást okoznak, mint egykoron." (103.) Hasonló tapasztalatunk lehet a Bodor-szövegek olvastán is: színek, érzetek, érzések emlékével maradunk még sokkal azután is, hogy a szereplők nevét és a cselekmény fordulatait elfelejtettük.

21 „A perceptron vagy a rejtett rétegű hálózat önmagában egy ősi doktrínának, a képzetek asszociációinak modern, csúcstechnológiás megvalósítása. John Locke, David Hume, George Berkeley, David Hartley és John Stuart Mill brit filozófusok szerint a gondolkodást két törvény vezérli. Az egyik a szomszédosság törvénye: a gyakran együtt tapasztalt képzetek az elmében összekapcsolódnak, asszociálódnak, és ettől kezdve, amint az egyik aktiválódik, a másik is aktiválódni fog. A másik törvény a hasonlóság törvénye." (Pinker 2002. 113.)

Az olvasás reflektálatlan folyamatának az a jelensége, melynek során a bemeneti egységek az intuitív processzorban egyre kisebb egységeket, szubszimbólumokat aktiválnak, és az a körülmény, hogy a processzor „nem engedi meg a teljes, formális és pontos konceptuális szintű leírást" (Smolensky 1996. 99.), hasonlóságot mutat Iser imaginárius-koncepciójával is: „A szövegben... nem nyelviesülnek a szemantikai egységek összefüggései, nem is beszélve áthágásuk forradalmi eseményéről." (Iser 2001. 43.) Iser a valós–fiktív sémájú, túlságosan az átláthatóságra, a logikára épülő kétosztatú rendszer megszüntetésére tesz kísérletet; a dichotómia helyébe a valós, fiktív és imaginárius hármasságát állítja. A zavaros, jelleg nélküli (a Pinker „konnektoplazmájához" hasonló) imaginárius a fiktív önti formába, amely „a valóst az imagináriushoz, az imaginárius a valóshoz vezeti"(uo. 24.). A fiktív tehát „nem más, mint közeg az imaginárius számára" (uo. 43.). A fiktív csupán átmeneti tárgy (egység, csomópont) valós és imaginárius között. Ezért a fikció legsajátosabb jellemzője a határátlépés aktusában rejlik: a szemantikai bizonytalanság lehetővé teszi a fiktív számára, hogy teret adjon az imaginárius-nak, mely „számtalan módon áll rendelkezésünkre" (uo. 41.). A *belső észlelés*ként is elgondolható imaginárius olyan játék, amelynek nincs saját intencionalitása, önmagától nem képes működésbe jönni. Mindig egy külső szándék vonja befolyása alá, s Castoriadist idézve Iser azt valószínűsíti, hogy *valami másra történő utalások rajak*ént kell felfognunk, ami jól megfelel a konnekcionista háló modelljének: „olyan jelölő, mely nem *egy* adott *tárgyra* vonatkozik" [kiem. tőlem – Zs. A.], hanem „általában szétszórja azt, amit kialakítani hivatott" (uo. 270.).

Iser szerint a lehetséges értelmezések sokfélesége az imaginárius-nak köszönhető. „Az imaginárius jelenlétére utaló esemény lezáratlanságából" feszültség adódik, az *értelem* pedig jelentéstulajdonítással (értelmezéssel) próbálja megszüntetni azt. Jelentés azonban „csakis az imaginárius gyakorlatiasításának a jegyében képzelhető el" (uo. 40.), az olvasó és a szöveg mint „az imaginárius fikcionális »gestaltja«" közötti szemantikai műveletként. (Uo. 42.) Az értelem közbelépésével tehát az imaginárius szétfoszlik. Ezért az imaginárius fogalma az értelemmel többnyire ellentétes minőségűnek tekintett képzeleti és érzékelő tevékenységhez kötődik: „Mindaz, amit érzékelésnek és képzetnek, álomnak és álmodozásnak, fantazmának és látomásnak ismerünk, az imaginárius sokféle megnyilvánulásáról ad tanúbizonyságot." (Uo. 226.) Az érzékekhez és az emlékezethez fűződő kapcsolatai miatt a gondolkodás értelem uralta hierarchiájában sokáig nem volt „presztízse" a képzelőerőnek. Akkor

kezdtek e fogalom definíciójával, a képzelet megismerésével foglalkozni, amikor „a szubjektum és az önmegvalósítás döntő fontosságú kérdésekké váltak." (Uo. 225.) Az olvasás ennélfogva értelmezhető a szubjektivitás megtapasztalásaként, illetve az önmegismerést serkentő tevékenységként is (láttuk már, hogy automatizmusaink olyasmit árulhatnak el rólunk, amit az értelem általi megközelítésnek nem sikerül felfednie). Miért kellene hát az olvasást egyértelműen az értelem által meghatározott, az értelem körébe utalt tevékenységként felfognunk?

A dolgozat célja az volt, hogy engedje kirajzolódni az irodalmi szöveg által az olvasó aktív közreműködésével létrehozott teret, amely a reflexív megismerés számára csak nehezen és csak részben hozzáférhető. Ez az automatikus működésekkel teli „terep" (éppen ezek jelenléte miatt) a rituális olvasás számára is nehézségeket okoz. A művészetek (s köztük az irodalom) rendelkezésére álló tér többféleképpen, például szubszimbólumok aktiválódásának konnekcionista modelljével, valamint az imaginárius fogalmának segítségével írható le. Nem a leképezett valóság és nem is az elraktározott emlékek felségterületéről van szó: az imaginárius a *tényleges* érzékelés és a nem tényleges érzékletek *felidézése között* foglal el megkülönböztetett helyet (vö. uo. 227.). Valóságtapasztalatunkból táplálkozik ugyan, de nem utal közvetlenül a valóságra. Láttuk, hogyan oldják el nyelvi automatizmusaink a kijelentéseket elsődleges, konkrét jelentéseiktől. Ezt erősíti meg Iser is: „A szavak szó szerinti jelentése ugyanúgy elhalványul, mint rámutató funkciójuk, [noha] (...) ez a nyelv sem mentes a referenciáktól. Ezek a referenciák azonban már nem azonosíthatók létező rendszerekkel, hiszen a céljuk kifejezés és megjelenítés (...) Az ilyen nyelv (...) pusztán a referenciák fölfogását megengedő feltételeket tartalmazza." (31–32.) Hogy pontosan mik is ezek a referenciák, azt többféleképpen próbálhatjuk meg leírni: az imaginárius fogalmának segítségével, a szubszimbolikus egységek aktiváltsága nyomán. De a legfontosabb, helyettesíthetetlen hozzájuk-férést csak maga az olvasás (ismételt, rituális?) gyakorlata nyújtja.

SZAKIRODALOM

ALFÖLDY Jenő
1989 Micimackó betonkuckója. Tandori Dezső: A mennyezet és a padló. In: Uő: *Rend a homályban.* Kalandozás a mai lírában. Budapest, Magvető
ATKINSON, Rita L. et alii
1995 *Pszichológia.* Budapest, Osiris–Századvég
BARTHES, Roland
1996 A szöveg öröme. In: Uő: *A szöveg öröme.* Budapest, Osiris, 75–116.
1997 *S/Z.* Budapest, Osiris
BODOR Ádám
1978 *Megérkezés északra.* Bukarest, Kriterion
1992 *Sinistra körzet.* Budapest, Magvető
EYSENCK, Michael W. és KEANE, Mark.T.
1997 *Kognitív pszichológia.* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó
FOGARASSY Miklós
1996 *Tandori-kalauz.* Budapest, Balassi
ISER, Wolfgang
2001 *A fiktív és az imaginárius.* Az irodalmi antropológia ösvényein. Budapest, Osiris
IVANOV, Szergej
1977 *Az emlékezet labirintusa.* Budapest, Móra
JAUSS, Hans Robert
1997 Az esztétikai élvezet és a poieszisz, aisztheszisz és katharszisz alaptapasztalatai. In: Uő: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika.* Budapest, Osiris, 158–177.
KESERŰ József
2003 „dallam s szöveg precíz tükördarája". *Kalligram* (Parti Nagy Lajos 50 éves) 10. 127–130.
MENYHÉRT Anna
2000 A kortárs olvasás és az újraolvasás alakzatai a Tandori-recepcióban. In: Bednanics et alii (szerk.): *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai.* Budapest, Osiris

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTI NAGY Lajos
1996a Ibusár. In: Uő: *Ibusár. Mauzóleum.* Pécs, Jelenkor
1996b Mauzóleum. In: Uő: *Ibusár. Mauzóleum,* Pécs, Jelenkor
1997 *A test angyala.* Írta: Sárbogárdi Jolán. Pécs, Jelenkor
2000 *Esti kréta.* Pécs, Jelenkor (1995)
PINKER, Steven
2002 *Hogyan működik az elme.* Budapest, Osiris
PLÉH Csaba
1996 A modern kognitivizmus mozgalma és változásai. In: Uő. (szerk.): *Kognitív tudomány.* Budapest, Osiris, 9–34.
RADNÓTI Sándor
1980 Talált tárgyak költészete. Tandori Dezső második kötetéről. In: Uő: *Mi az, hogy beszélgetés?* Budapest, Magvető, 212–232.
SÁNTHA Attila
2000 Történetek a populáris irodalomról. *Korunk* 6., 4–10.
SMOLENSKY, Paul
1996 A konnekcionizmus helyes kezeléséről. In: Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány.* Budapest, Osiris, 87–135.
SZABÓ Szilárd
1998 Aki elveszti egészét, megleli részeit. Vázlat az életműről. In: *Új Forrás* 10. 31–54.
SZILÁGYI N. Sándor
1997 *Hogyan teremtsünk világot?* Rávezetés a nyelvi világ vizsgálatára. Kolozsvár, Erdélyi Tankönyvtanács
TANDORI Dezső
1995 *Egy talált tárgy megtisztítása.* Budapest, Enigma (1973)
VAS István
1978 Egy tenyér csattanása. Tandori Dezső. In: Uő: *Tengerek nélkül.* Budapest, Szépirodalmi, 182–183.
WEINRICH, Harald
2002 *Léthé. A felejtés művészete és kritikája.* Budapest, Atlantisz
ZSIGMOND Andrea
2002 Miből rakjuk össze a hántott nyírfatörzs illatát? Egy Bodor Ádám szövegei által előhívott olvasásalakzat felvázolása. In: Gábor Csilla–Selyem Zsuzsa (szerk.): *Kegyesség, kultusz, távolítás.* Irodalomtudományi tanulmányok. Kolozsvár, Scientia, 259–279.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2003 A szubkonceptuális olvasás terében. In: Csányi Erzsébet (szerk.): *A Tudás Fája.* Az I. Vajdasági Tudományos Diákköri Konferencia dolgozatai. Újvidék, Vajdasági Magyar Felsőoktatási Kollégium, 412–425.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

A KÖTET SZERZŐI

Berszán István 1966-ban született Baróton, 1990-ben szerzett tanári oklevelet a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán. Jelenleg a BBTE Magyar Irodalomtudományi Tanszékének docense, az irodalomelmélet és az összehasonlító irodalom oktatója. 1998-ban megvédett doktori disszertációja *(Az írás és olvasás rituális gyakorlatai felé)* az irodalom retorikai, interpretatív vizsgálatának egy eredeti alternatíváját körvonalazta, amely később *gyakorláskutatásként* bontakozott ki. A témáról megjelenő publikációk mellett a kolozsvári *Minimum Party Társaság* által 2000–2003 között a Kászonokban megrendezett összművészeti alkotótáborok *Rituális írás- és olvasásgyakorlatok műhelyében* végzett kísérleti kutatást egyetemi hallgatók bevonásával.

A szerző 2000-ben elnyerte a Szegedi Tudományegyetem *Kanyó Zoltán Irodalomelméleti díját*. Eddig megjelent kötetei: *Útkereső. Kritikák, viták, esszék, tanulmányok*. Kolozsvár, Komp-Press Korunk Baráti Társaság, 2001.; *Kivezetés az irodalomelméletből*. Marosvásárhely, Mentor, 2002.

Gagyi Ágnes 1980-ban született Csíkszeredában, 2003-ban szerzett tanári oklevelet a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, magyar–angol szakon. A BBTE Filozófia Karán vett részt magiszteri képzésben, jelenleg a budapesti ELTE Kommunikációelméleti Doktori Iskolájában folytatja tanulmányait.

Orbók Ilona 1980-ban született Csíkszeredában, 2002-ben szerzett tanári oklevelet a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, magyar–angol szakon. Ugyanott vett részt magiszteri képzésben, jelenleg gyakorlótanár Csíkszeredában.

Ferencz Anna Csíkszeredában született 1979-ben, 2002-ben szerzett tanári oklevelet a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, magyar–angol szakon. Ugyanott vett részt magiszteri képzésben, jelenleg a Szegedi Tudományegyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájában folytatja tanulmányait.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Zsigmond Andrea 1978-ban született Csíkszeredában. Magyar–német és teatrológia szakot végzett a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen, ugyanott vett részt magiszteri képzésben. Jelenleg szerkesztő a *Székelyföld* c. kulturális folyóiratnál.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ABSTRACTS

István BERSZÁN
RESEARCH PRACTICES

The author elaborates field experiments of writing and reading which he calls "practice research" by comparing the ways how connectionist models and spiritual practices create their connections to events. His arguments reveal that any connection to events is based on cultural exercises regarded as ritual behaviour. Scientific research doesn't make an exception because the applied methodology always has a practical impact which manifests itself both in the algorithms of the investigation and in the actions of the paid attention. There is a resonance between the researcher's gestures and the impulses of the researched events.

These original arguments maintain the dialogue with recent scientific discourses focusing on those critical moments of their discussions which reveal alternative rhythms of research practice. Such a difference separates the phenomenology of the experiences defended by Paul Ricoeur and the connectionist cognitivism represented by Jane-Pierre Changeux; and these alternatives provoke Victor Turner to investigate liminality, when he tries to keep in touch with the events of *ndembu* rites.

Ágnes GAGYI
SIGNIFICATION IN PRACTICE

The paper tries to think over the self-reflexive borders of 20th century theories of signification, where human freedom is attributed to man's ability to accept an otherwise neutral object (money, words, Symbolic law) as a *sign*, which later could be exchanged for anything else. But while the arbitrariness of the sign cannot be explained by the rules it itself has implied, the question of signification remains an unsolvable problem for these theories, that still keeps regenerating itself, as it is held to be the very base of human determinations.

BUDAPEST CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY LIBRARY

The change propagated here, would in the first place, involve breaking with the assumption that the actions of human freedom take their course in a new, totally undetermined space, and thus they can be investigated only along the lines of their own independent, autonomous laws. Of course, this investigation would always enter this autonomous realm and work according to its rules too, so all that the human or social sciences can do is moving along an endless spiral towards the essence of Man/their own essence. This is a very strong grid which determines how we understand literary signification. This essay tends to draw an other landscape against which literary processes could be conceived.

Ilona ORBÓK

AN EIRON NEEDS AN ALAZON

This paper deals with the question raised by making a difference between functioning and practice as it may be related to irony. In the first two chapters the author examines some theories about irony, starting from the German romantics (especially Schlegel), and up to modernist (Georg Lukács) and post-modernist (de Man) theories. As a result, she sets the basis of talking about irony in terms of functioning and practice, and she comes to the conclusion that the romantic concept of irony can be related to practice, while the post-modernist theory discusses it more as functioning. In the last two chapters the paper deals with irony as it appears in practice in some works of contemporary Hungarian writers. While doing this, it makes use of the results of the first two chapters including basic terms belonging to either the romantic or the post-modernist theories about irony. In the novel of Péter Esterházy irony concerns the position of the narrator and narration in general, while in the plays of Lajos Parti Nagy and László Garaczi the relationship between reality and fiction is treated ironically.

BCU IAȘI - CENTRUL UNIVERSITAR LIBRARY

Anna FERENCZ

ALLEGORY AND MEMORY IN GYULA KRÚDY'S NARRATIVE TEXTS

These narratological investigations focus on the narratives of memory in Gyula Krúdy's novels. The relation of functioning and practice appears here as the poetics of different histories. The principle statement of the research is that the techniques of remembrance are always narrative. The interpretation of the texts focuses on phenomena such as focalization or the relationship between the narrator's voice and the perspective from which the different events are seen. These conclusions are especially important considering history, if we deal with functioning and practice of the events and in the same time with strategies of reconstruction.

Interpretation requires a deep analysis of the texts and the consideration of the functioning of different scientific terminologies (in this case we deal with classical narratology and the rhetorical analysis of Paul de Man). The paper works out a reading practice which conceives a specific narrative practice in Krúdy's works.

Andrea ZSIGMOND

OUR WORDS GAINING SPACE. THE ROLE OF THE SPEAKING SUBJECT'S AUTOMATISMS IN THE LITERARY TEXT COMING INTO EXISTENCE

This paper reveals the role that "non-artistic" automatisms of the language play in the "interpretation" of literary texts (interpretation in this case first means non-reflexive reception). The study concerns the modalities of reception of some contemporary texts by Dezső Tandori, Lajos Parti Nagy and Ádám Bodor.

In the first part of the paper we look at the way how everyday language clichés and stereotyped phrases manifest their manifold functions in Tandori's poems. In the second chapter we meet poems, dramas and a novel by Lajos Parti Nagy whose reception needs both non-reflexive and reflexive mental processes. A space opens between these two options: this must be the space of literature, the place which could be filled

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

up in the way István Berszán suggests, namely through the practice of ritual reading. The third part is interested in the automatisms which are to be found in the readers' mental representations during their reading on a novel by Ádám Bodor.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

REZUMATE

István BERSZÁN
PRACTICI DE CERCETARE

Pornind de la compararea modelării conecţioniste cu practica contemplaţiei spirituale, acest studiu elaborează exerciţii speciale experimentale „de teren", cu scopul de a investiga procesele creaţiei şi ale recepţiei literare ca o artă a comportamentului. Argumentarea arată că orice contact cu derularea evenimentelor se bazează pe exerciţii culturale, numite de autor ritualuri ale comportamentului. Nici cercetarea ştiinţifică nu reprezintă o excepţie, deoarece metodologia aplicată are întotdeauna şi o latură practică care se manifestă nu numai în algoritme procedurale ci şi în ritmuri concrete de acţiune ale atenţiei „acordate". Este vorba de un *acord* realizat prin rezonanţa gesturilor practicate în cercetare cu impulsurile întâmplărilor cercetate.

Acest demers original se află într-un dialog permanent cu discursurile ştiinţifice actuale apelându-se la acele momente de criză ale dezbaterii între ele care relevă ritmuri alternative în practica cercetării. O asemenea diferenţă desparte, de exemplu, fenomenologia trăirilor susţinută de Paul Ricoeur de cognitivismul conecţionist reprezentat de neurobiologul Jean-Pierre Changeux; şi tot aceste alternative stau la baza conceptului de *liminalitate* elaborat de Victor Turner în cursul încercărilor lui de a realiza un contact cu derularea ritualurilor tribului *ndembu*.

Ágnes GAGYI
SIGNIFICAŢIE ÎN PRACTICĂ

Lucrarea abordează modul în care ştiinţele umane îşi imaginează complexitatea obiectului lor, respectiv conceptualizarea activităţii umane de către teoriile sociale. Această încercare tinde să evadeze din cercul vicios al teoriilor significării care definesc omul ca o fiinţă liberă, iar significarea ca dimensiunea în care această libertate îşi capătă formă. Deoarece caracterul arbitrar al semnului privind relaţia între significant

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

şi significat nu poate fi explicat prin regulile pur simbolice, significarea rămâne o problemă nerezolvată în cadrul acestor teorii, şi datorită regenerării ei permanente este considerată factorul cel mai profund al condiţiei umane.

Trebuie să renunţăm la ideea că acţiunile libertăţii umane se desfăşoară într-un spaţiu nedeterminat şi că, în consecinţă, ele pot fi examinate doar prin urmărirea propriilor reguli total independente. Prin perspectivele ştiinţelor evoluţionare, cognitive şi etologice, precum şi cea a structurilor sociale, această teză încearcă să construiască un alt peisaj, în care activitatea literară poate fi văzută ca parte a complexelor procese umane, şi nu ca o activitate autonomă într-o dimensiune aparte a significării.

Ilona ORBÓK
ORICE EIRON ARE NEVOIE DE UN ALAZON

Lucrarea abordează problema diferenţierii între funcţionare şi practică, aşa cum apare ea în crearea şi interpretarea textelor ironice. În primele două capitole sunt evocate teorii ale ironiei începând cu romanticii germani (Schlegel), continuând apoi cu Georg Lukács şi ajungând la teorii postmoderniste (Paul de Man). Analiza lor crează bazele unui discurs despre ironie în termeni de funcţionare şi practică arătând că conceptul romantic al ironiei se leagă mai mult de practică, iar teoria postmodernistă consideră ironia o funcţionare subversivă. În ultimele două capitole sunt analizate creaţii literare contemporane aplicându-se rezultatele obţinute prin demersul teoretic anterior şi folosindu-se terminologia participanţilor în dezbatere. În proza romancierului Péter Esterházy ironia se îndreaptă către poziţia de narator şi către posibilităţile naraţiunii în general, iar în piesele de teatru semnate de Lajos Parti Nagy şi László Garaczi ea subminează relaţia stabilă dintre realitate şi ficţiune.

BCU IAŞI

Anna FERENCZ

ALEGORIE ŞI TEHNICILE AMINTIRII ÎN TEXTELE NARATIVE DE GYULA KRÚDY

Demersul naratologic elaborat prin analiza romanelor lui Gyula Krúdy vizează tehnicile de reconstituire ale evenimentelor păstrate în memoria personală şi cea culturală. Relaţia dintre funcţionare şi practică se conturează aici într-o poetică a variantelor istoriei. Teza principală a cercetării este că tehnicile memoriei sunt narative, de aceea lectura romanelor se concentrează asupra unor fenomene cum ar fi focalizarea evenimentelor sau relaţia dintre vocea naratorului şi perspectiva relatării. În cazul reprezentării istorice această abordare devine deosebit de complexă, luând în considerare funcţionarea, respectiv practicarea evenimentelor şi, în acelaşi timp, strategiile de reconstituire.

Metoda aplicată în lucrare urmăreşte, pe de o parte, o explorare în adâncime a textelor, iar pe de altă parte, o analiză a terminologiei diferitelor discipline ştiinţifice, cum ar fi naratologia clasică şi analizele retorice ale lui Paul de Man. Rezultatul este o lectură care experimentează practica specifică a naraţiunii în romanele lui Gyula Krúdy.

Andrea ZSIGMOND

CUVINTELE NOASTRE CAPĂTĂ SPAŢIU. ROLUL AUTOMATISMELOR VERBALE ŞI SEMANTICE ÎN „ÎNFIINŢĂRILE" TEXTULUI LITERAR

Acest studiu analizează rolul automatismelor considerate „străine" artei în procesele de interpretare, concentrându-se asupra unor autori contemporani ca Dezső Tandori, Lajos Parti Nagy şi Ádám Bodor. Urmărind procesul de percepere a poeziilor lui Dezső Tandori, putem observa cum limba curentă, cea de toate zilele devine acel „celălalt" care captează atenţia sau, mai bine zis, neatenţia cititorului, căci evident, în timpul lecturii nu reflectăm asupra a tot ce se strecoară prin mintea noastră. În poeziile lui Tandori întâlnim de exemplu o abundenţă de clişee şi de structuri frazeologice, „refolosite" în limbajul poetic prin exploatarea bogăţiei funcţiilor exercitate de ele. Aceste „elemente prefabricate" capătă o dimensiune şi mai amplă în cercetarea unor texte lirice, de proza

sau de teatru ale lui Lajos Parti Nagy, în care limba cotidiană solicită şi o abordare reflexivă, ce intervine după reacţiile spontane, ca urmare a facturii poetice. Între aceste două moduri de a percepe un text se formează un spaţiu, în care se poate încerca lectura ritualică recomandată de István Berszán. O altă orientare ar fi cea oferită de ştiinţele cognitive prin modelul conecţionist al reprezentaţiilor coexistente, cu ajutorul cărora autorul propune o analiză a procesului de lectură în cazul textelor scrise de Ádám Bodor.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

JEGYZETEK

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

A SAPIENTIA KÖNYVEK SOROZAT KÖTETEI

Megjelent:

1. Tonk Márton–Veress Károly (szerk.)
   Értelmezés és alkalmazás. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások. 2002.
2. Pethő Ágnes (szerk.)
   Képátvitelek. Tanulmányok az intermedialitás tárgyköréből. 2002.
3. Nagy László
   Numerikus és közelítő módszerek az atomfizikában. 2002.
4. Egyed Emese (szerk.)
   Theátrumi Könyvecske. Színházi zsebkönyvek és szerepük a régió színházi kultúrájában. 2002.
5. Vorzsák Magdolna–Kovács Liciniu Alexandru
   Mikroökonómiai kislexikon. 2002.
6. Kóllő Gábor (szerk.)
   Műszaki szaktanulmányok. 2002.
7. Szenkovits Ferenc–Makó Zoltán–Csillik Iharka–Bálint Attila
   Mechanikai rendszerek számítógépes modellezése. 2002.

8–10. Tánczos Vilmos–Tőkés Gyöngyvér (szerk.)
   Tizenkét év. Összefoglaló tanulmányok az erdélyi magyar tudományos kutatások 1990–2001 közötti eredményeiről. I–III. 2002.

11. Sorbán Angella (szerk.)
   Szociológiai tanulmányok erdélyi fiatalokról. 2002.
12. Gábor Csilla–Selyem Zsuzsa (szerk.)
   Kegyesség, kultusz, távolítás.
   Irodalomtudományi tanulmányok. 2002.
13. Salat Levente (szerk.)
   Kínlódni ebben az országban...? Ankét a romániai magyarság megmaradásának szellemi feltételeiről. 2002.

BCU SAPIENTIA UNIVERSITY LIBRARY

14. Németi János–Molnár Zsolt
A tell telepek elterjedése a Nagykárolyi-síkságon és az Ér völgyében. 2002.

15. Nagy László (szerk.)
Tanulmányok a természettudományok tárgyköréből. 2002.

16. Bocskay István–Matekovits György–Székely Melinda–Kovács-Kuruc J. Szabolcs
Magyar–román–angol fogorvosi szakszótár. 2003.

17. Brassai Attila (szerk.)
Orvostudományi tanulmányok. 2003.

18. Pethő Ágnes (szerk.)
Köztes képek. A filmelbeszélés színterei. 2003.

19. Kiss István
Erodált talajok enzimológiája. 2003.

20. Nagy László (szerk.)
Korszerű kísérleti és elméleti fizikatanulmányok. 2003.

21. Ujvárosi Lujza (szerk.)
Erdély folyóinak természeti állapota. Kémiai és ökológiai vízminősítés a rekonstrukció megalapozására. 2003.

22. Kolumbán József et alii
Lectures on nonlinear analysis and its applications. 2003.

23. Egyed Emese (szerk.)
„Szabadon fordította..." Fordítások a magyar színjátszás céljaira a XVIII–XIX. században. 2003.

24. Bajusz István (szerk.)
Mindennapi élet a római Dáciában. 2003.

25. Selyem Zsuzsa–Balázs Imre József (szerk.)
Humor az avantgárdban és a posztmodernben. 2004.

26. Gábor Csilla (szerk.)
Devóciók, történelmek, identitások. 2004.

27. Roth-Szamosközi Mária (szerk.)
Válassz okosan... Készségfejlesztő program az agresszivitás csökkentésére. 2004.

BCU CLUJ / BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

28. Sipos Gábor (szerk.)
A kolozsvári Akadémiai Könyvtár Régi Magyar Könyvtár-gyűjteményeinek katalógusa. 2004.

29. Neményi Ágnes (szerk.)
A rurális bevándorlók. Az elsőgenerációs kolozsvári városlakók társadalma. 2004.

30. Bajusz István (szerk.)
A Csíki-medence településtörténete a neolitikumtól a XVII. század végéig a régészeti adatok tükrében. 2004.

31. Kovács Zsolt (szerk.)
Erdély XVII–XVIII. századi építészetének forrásaiból. 2004.

32. Kiss István
A mikroorganizmusokkal beoltott talajok enzimológiája. 2004.

33. Brassai Zoltán et alii
A kovásznai szénsavas fürdők és mofetták a végtagi verőérszűkületek kezelésében. 2004.

34. Horváth István (szerk.)
Erdély és Magyarország közötti migrációs folyamatok. 2005.

35. Gábor Csilla (szerk.)
A történetmondás rétegei a kora újkorban. 2005.

36. Egyed Emese (szerk.)
Ismertség: Interkulturális kapcsolatok a színház révén: XVII–XIX. század. 2005.

Előkészületben:

Jancsó Miklós
Csiky Gergely dramaturgiája és a XIX. század végi magyar drámaírás

Bajusz István (szerk.)
Téglás István jegyzetei

Kollő Gábor (szerk.)
Öszvér-hídszerkezetek

BCU Cluj / Central University Library

Scientia Kiadó
400112 Kolozsvár (Cluj-Napoca)
Mátyás király (Matei Corvin) u. 4. sz.
Tel./fax: +40-264-593694
E-mail: kpi@kpi.sapientia.ro

Korrektúra:
Jancsik Pál

Műszaki szerkesztés:
Lineart Kft.

Tipográfia:
Könczey Elemér

Borítóterv:
Miklósi Dénes és Koros-Fekete Sándor Imre

Készült a T3 Kiadó nyomdájában
300 példányban 15 nyomdai ív terjedelemben
520085 Sepsiszentgyörgy (Sf. Gheorghe)
Sport u. 8/A, tel.: +40-267-351684
Felelős vezető: Bács Attila

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY